DEAR READER,

DUE TO THE FRAGILITY AND/OR
BRITTLENESS OF THIS BOOK,
IT MUST BY USED IN THE LIBRARY
AND CANNOT BE PHOTOCOPIED.

PLEASE BE GENTLE WITH IT.

THANK YOU.

Class _____ Book _____

Accession No. 8135

PACIFIC THEOLOGICAL SEMINARY

LIBRARY

Gift of F. A. Beckwith Esq.

F. A. Beckwith.

BIBLISCHER COMMENTAR

ÜBER

DAS ALTE TESTAMENT.

HERAUSGEGEBEN

VON

Carl Friedr. Keil und **Franz Delitzsch.**

VIERTER THEIL: POETISCHE BÜCHER.

ERSTER BAND:

DIE PSALMEN.

ZWEITE HÄLFTE.

MIT VIER EXCURSEN VON CONSUL *D.* WETZSTEIN.

DRITTE VERBESSERTE UND BEREICHERTE AUFLAGE.

LEIPZIG,

DÖRFFLING UND FRANKE.

1874.

F. A. Beckwith

BIBLISCHER COMMENTAR

ÜBER

DIE PSALMEN

VON

FRANZ DELITZSCH
DR. UND PROF. DER THEOL.

ZWEITE HÄLFTE: PSALM LXXIII–CL.

MIT VIER EXCURSEN VON CONSUL *D.* WETZSTEIN.

DRITTE VERBESSERTE UND BEREICHERTE AUFLAGE.

LEIPZIG,
DÖRFFLING UND FRANKE.
1874.

GRADUATE THEOLOGICAL UNION
LIBRARY
1962

DH5
K265
v.8

HERRN

PROFESSOR D. GUERICKE

DEM TREUEN LEHRER UND MANNHAFTEN VERTRETER
DER LUTHERISCHEN KIRCHE

AM TAGE SEINES FUNFZIGJÄHRIGEN DOCTORJUBILEUMS

ALS EIN DENKMAL VIERZIGJÄHRIGER FREUNDSCHAFT

IN DANKBARER VEREHRUNG

GEWIDMET.

AUSLEGUNG DES PSALTERS.

ZWEITE HÄLFTE: DRITTES BIS FÜNFTES BUCH.

DAS DRITTE BUCH DES PSALTERS

Ps. LXXIII—LXXXIX.

PSALM LXXIII.

Ueberwundene Versuchung zum Abfall.

1 Nur gütig gegen Israel ist Elohim,
Gegen die, so reines Herzens.
2 Ich aber — beinahe wären gewankt meine Füße,
Schier ausgeglitten meine Schritte.

3 Denn ich ereiferte mich ob der Ruhmredigen,
Wenn ich das Wolergehen der Frevler sah.
4 Denn keine Qualen leiden sie,
Gesund und mastig ist ihr Wanst.
5 In Mühsal Sterblicher befinden sie sich nicht,
Und nicht wie andre Menschen werden sie geplagt.
6 Darum kettet um ihren Hals sich Hoffart,
Es hüllt sie als Anzug Unbill ein.

7 Es glotzen aus Fett ihre Augen,
Nach außen treten des Herzens Einbildungen.
8 Sie höhnen und reden in Bosheit Unterdrückung,
Von hoch herab reden sie.
9 Sie setzen an den Himmel ihren Mund
Und ihre Zunge schreitet einher auf Erden.
10 Darum wendet sich ihr Volk herzu
Und Wasser in Fülle wird eingeschlürft von ihnen.

11 Und sprechen: „Wie sollte Gott wissen,
Und Wissen inwohnen dem Höchsten?!
12 Siehe die da sind gottlos,
Und ewig sorglos haben sie hohe Macht erlangt!
13 Nur umsonst hab' ich mein Herz geläutert
Und wusch in Unschuld meine Hände,
14 Und war doch geplagt den ganzen Tag,
Und meine Züchtigung war alle Morgen da." — —

15 Hätt' ich gedacht: ich will gleicherweise reden,
Sieh, so hätt' ich treulos gehandelt am Geschlecht deiner Kinder.
16 Doch wenn ich nachsann, es zu enträthseln:
Allzuschwierig war es in meinen Augen —
17 Bis ich einging zu Gottes Heiligtümern,
Recht Acht gab auf ihr Ende:
18 Fürwahr auf Schlüpfrigem läßt du sie stehen,
Du stürzest sie zu Trümmern.

19 Wie sind sie zu Wüstnis worden augenblicklich,
Verendet, vergangen von Schreckensgeschicken!
20 Wie einen Traum, sobald man aufwacht,
O HErr, entschlägst du, rege werdend, dich ihres Bildes.
21 Wenn sich erbitterte mein Herz
Und in meinen Nieren es mich stäche:
22 Ich wär' ein Dummer und verstandlos,
Ein Unthier wär' ich gegen dich.

23 Aber ich bleibe stets an dir,
Du hast erfaßt meine rechte Hand.
24 Nach deinem Rathschluß wirst du mich leiten
Und hernach in Ehren mich hinnehmen.
25 Wen hab' ich in den Himmeln?
Und bist du mein, behagt mir nicht die Erde.
26 Mag hinschwinden mein Fleisch und mein Herz —
Meines Herzens Hort und mein Theil ist Elohim auf ewig.

27 Denn siehe, die dir sich Entfremdenden werden umkommen,
Du vertilgest alle die dich buhlerisch verlassen.
28 Ich aber — mit Elohim verbunden sein ist mein Glück,
Ich setze in den Allherrn, Jahve, meine Zuflucht,
Zu erzälen alle deine Fügungen.

Nach dem Einen Asafps. des 2. Psalmbuchs Ps. 50 folgen von Ps. 73 bis 83 deren noch elf. Sie sind sämtlich elohimisch, während die Korahps. in eine elohimische und jehovische Gruppe zerfallen. Ps. 84 leitet von der einen zur anderen über. Die Elohimps. reichen von Ps. 42—84 und sind auf beiden Seiten von Jahveps. umschlossen.

Dem Inhalte nach ist Ps. 73 das Seitenstück von Ps. 50. Wie dort der Schein der Werkheiligkeit auf sein Nichts zurückgeführt wird, so hier das Scheinglück der Gottlosen, durch welches sich der D. nicht zum Heidentum (Hitz.), sondern zu jener Freigeisterei abzufallen versucht fühlte, welche sich in der Heidenwelt nicht minder der δεισιδαιμονία, wie innerhalb Israels des Glaubens an Jahve entledigte. Ein volksgesch. Hintergrund, welcher dem לְאֵמֶת widerspräche, kommt nirgends zum Vorschein, und der Zweifel an der sittlichen Weltordnung wird ebenso wie in Ps. 37. 49 und im B. Iob niedergeschlagen. Die Theodicee erhebt sich von der Hinweisung auf die diesseitige Vergeltung, welcher die Gottlosen nicht entgehen, noch nicht bis zu einer jenseitigen Auflösung aller Widersprüche des Diesseits, und die überschwengliche Herrlichkeit, welche das Leiden dieser Zeit unendlich aufwiegt, bleibt noch außer dem Gesichtskreis. Deshalb gilt uns der Ps. nicht in gleicher Weise wie Klosterm. als ein Denkmal der selbstgewissen Hoffnung auf künftige Erlösung der Frommen aus dem Tode. Aber je verschleierter dem D. noch das jenseitige Leben ist, um so bewunderungswürdiger ist der feste Glaube, der gern alles darangebend an Gott festhält, und die reine Liebe, welcher dieser Besitz über Himmel und Erde geht. Uebrigens hält Klosterm auf Grund falscher Deutung des v. 10 den Ps. für nachexilisch.

Das Strophenschema des Ps. ist vorherrschend oktastichisch: 4. 8. 8. 8; 8. 8. 5. Seine zwei Hälften sind v. 1—14. 15—28.

V. 1—2. אַךְ, zu den Stichworten des der Anfechtung trotzbietenden Glaubens gehörig, bed. urspr. „so = nicht anders“ und vereinigt deshalb affirmative und restriktive oder nach Umständen auch adversative Bed. (s. zu 39, 6); man kann also übers.: nur gut oder: ja gut,

gewißlich gut (Symm. *πλὴν ὄντως ἀγαθός*) — beides ist Aussage eines gewissen Sachverhalts. Gott scheint böse zu sein gegen die Frommen, aber in der That ist er gut gegen sie, wenn er ihnen auch Leiden auf Leiden zuschickt (Thren. 3, 25). יִשְׂרָאֵל אֱלֹהִים ist nicht mit Klosterm. nach Gal. 6, 16 (*τὸν Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ*) zusammenzunehmen; das A. T. kennt diese Begriffsverbindung (nach dem überh. verhältnismäßig seltenen Schema יהוה צבאות) nicht; auch lautet die rechte Fassung der dem Scheine entgegengestellten Wahrheit nicht: ‚nur gut gehts dem Israel Elohims', sondern: ‚nur gut ist gegen Israel Elohim'. Das Israel, welches in jeder Bez. einen gütigen Gott hat, wird 1^b auf die Herzensreinen (24, 4. Mt. 5, 8) beschränkt. Israel in Wahrheit sind nicht alle die, welche von Jakob abstammen, sondern die, welche aus ihrem Herzen d. i. innerstem Personleben alle Unlauterkeit der Gesinnung und alle Unreinheit der Sünde hinausgethan haben und in stetem Heiligungsstreben v. 13 sich in solcher Reinheit behaupten. Gegen diese eigentliche Gottesgemeinde ist Gott eitel Liebe. Das ists, was sich dem D. durch Anfechtung hindurch bestätigt hat, aber durch Anfechtung hindurch: er wäre an dem Scheine des Gegentheils beinahe zu Falle gekommen. Das *Chethîb* נְטוּר רַגְלַי (vgl. Num. 24, 4) oder נָטוּר (vgl. 2 S. 15, 32) ist falsch; die Erzählung von Vergangenem kann nicht mit einem solchen Participialsatze beginnen, welcher durch הָיִיתִי zu ergänzen wäre (Riehm) und כִּמְעַט hat in solchem Sinne (*non multum abfuit quin,* wie כִּמְאַיִן *nihil abfuit quin*) immer das Perf. nach sich 94, 17. 119, 87. Gen. 26, 10. Spr. 5, 14. Es ist also נָטְרוּ (nach der nicht blos bei großen Distinctiven, wie 36, 8. 122, 6. Num. 24, 6, sondern auch bei Conjunctiven außer Pausa z. B. 57, 2 vgl. 36, 9. Dt. 32, 37. Iob 12, 6 üblichen volleren Form für נָטוּ) zu lesen: beinahe hätten sich hingeneigt, wären abwärts und nach der Seite hin ausgeglitscht meine Füße. Dagegen ist das *Chethîb* שָׁפְכָה unantastbar; der weibliche Sing. erscheint häufig als Präd. sowol eines voranstehenden (18, 35 vgl. Dt. 21, 7. Iob 16, 16) als auch bes. eines nachgestellten mehrheitlichen Subj. z. B. 37, 31. Iob 14, 19. Die Schritte werden hingegossen, wenn man „ausfährt" und zu Boden fällt.

V. 3—6. Es folgt nun der Anlaß der Anfechtung: das Glück der Gottentfremdeten. Seinem trüben Gegenstande gemäß trübt sich auch der Stil und häuft die dunklen Suff. *amo* und *emo* (s. 78, 66. 80, 7. 83, 12. 14), beides nach davidischem Vorbild. קִנֵּא mit ב des Gegenstandes, an welchem der Eifer entbrennt (37, 1. Spr. 3, 31), ist hier vom Eifer neidischer Misgunst gemeint. Ueber הוֹלֵל s. 5, 6. Unter welchen Umständen der Neid sich regte, sagt 3^b, vgl. syntaktisch 49, 6. 76, 11. In v. 4 ist חַרְצֻבוֹת (von חַרְצֹב = חַצֹּב v. חָצַב wurzelverw. עָצַב عصب wov. עֶצֶב Schmerz, arab. *ʿaṣâbe* Strick, vgl. חֶבֶל *ὠδίς* u. חֶבֶל *σχοινίον*) in gleichem Sinne wie lat. *tormenta* (v. *torquere*) von convulsivisch zusammenziehenden Schmerzen gemeint. Um aber den Sinn zu geben: keine Qualen haben sie (zu leiden) bis zu ihrem Tode, dürfte (angenommen auch daß לָ, welches zuweilen, s. 59, 14., für עַד gebraucht wird, in so exclusivem Sinne den *terminus ad quem* bed. könnte) לָמוֹ (לָהֶם) nicht

fehlen. Auch „keine Qualen gibts zu ihrem Tode d. i. ihnen todtbringende“ müßte לָהֶם לַמָּוֶת heißen. Der Satz wie er lautet besagt, daß ihr Sterben keine Qualen hat d. i. ein qualloses ist, aber dieses Aussage stimmt nicht allein nicht zu v. 18 f., sondern ist hier auch verfrüht, da der D. die Beschreibung des Glückes der Gottlosen doch nicht mit der Schmerzlosigkeit ihres Todes beginnen und dann erst auf ihre Gesundheit zu sprechen kommen kann. Man lese also mit Ew. Hitz. Böttch. Olsh.:

כי אין חרצבות לָמוֹ
תָּם ובריא אולם

d. i. *sie haben* (leiden) *keine Qualen, vollkräftig* (תָּם wie תֹּם Iob 21, 23. תְּמִים Spr. 1, 12[1]) *und feist ist ihr Wanst,* wodurch das misliche לְמוֹתָם beseitigt und das finstere Gemälde um eine Form auf *mo* bereichert wird. אוּל, hier in verächtlichem Sinne, bed. den Körper wie arab. أَآلَ, أَإِلَ (v. أَلَ, transponirt وَأَلَ, sich verdichten, Consistenz gewinnen). Und בָּרִיא bed., wenn auf בָּרָה einhauen = essen; *Hi.* zu essen geben zurückgehend, wolgenährt (synon. מָרִיא), ist aber viell. auf בָּרָא schneiden = schneidend glätten, بَرِيَ بَرَأَ glatt, rein, gesund w. zurückzuführen.

Die Beobachtung 4^a wird in v. 5 weiter verfolgt: während man denken sollte, daß die Frommen eine Ausnahme vom gemeinschaftlichen Elend machten, sind es gerade die Bösen, die aller Mühsal und Plage entnommen sind. Wie 59, 14 ist auch hier אֵינֻמוֹ, nicht אֵינֵמוֹ zu schreiben. Darum ist Hoffart ihre Halskette und Brutalität ihr Mantel. עָנַק ist Denom. von עֹנֶק = *αὐχήν*: den Nacken umgeben; der Nacken ist der Sitz des Stolzes (*αὐχεῖν*): ihren Nacken umgibt (gleich עֲנָק Halsgeschmeide) Hoffart. Anders Klosterm.: Uebermut ist ihr Halsschmuck עֲנָקָתְמוֹ, aber aus עֲנָקוֹת Richt. 8, 26 ist kein Sing. עֲנָקָה (= عِقْدَة) in der Bed. *collare* zu erschließen, den das Semitische nicht kennt. 6^b sind mehrerlei Constructionen möglich: er thut sich Unbills-Anzug an (שִׁית חָמָס wie בִּגְדֵי נָקָם Jes. 59, 17), oder: er hüllt um als Anzug die ihm (ihnen) eigne Unbill, wonach accentuirt ist, oder: es überdeckt als Anzug Unbill sie. Diese dritte Erklärung ist die ansprechendste, denn לָמוֹ ist dann Plur. wie mit Ausnahme weniger Stellen (s. zu 11, 7) mehr als vierzig mal und der immerhin lästige Absprung von persönlichem Plur. zu persönlichem Sing. wird vermieden, indem wir חמס als Subj. und שית als Prädicatsacc. fassen; עָטָה לְ aber ist ebenso statthaft wie כָּסָה לְ (einem Andern als Hülle, Decke dienen). שִׁית Anzug (Klosterm.

1) Das V. תָּמַם bed. urspr. lücken- und mangellos, geschlossen, voll s.; die sinnliche Grundbed. ist an ثُمَام ersichtlich, dem Namen der Pflanze (einer Art Fennichgras *Panicum*), mit deren langen schilfartigen Blättern die Ritzen der Lehm- und Holzzelte gestopft werden.

gegen den Wortsinn: Prunk) ist durch die von Hitz. zu Spr. 7, 10 übersehene Stelle Ex. 33, 4 vollkommen gesichert.

V. 7—10. Für die LA עֲוֹנָמוֹ ἡ ἀδικία αὐτῶν LXX (vgl. Zach. 5, 6 das von LXX ebenso übersetzte עֲוֹנָם), für welche Hitz. Böttch. Olsh. sich entscheiden: „hervordringt aus fettem Herzen, schmeerichtem Innern ihre Missethat" spricht 17, 10 wo חֵלֶב ebendiese Bed. durch die Verbindung mit סָגַר gewinnt, die es hier als Ausgangsort der Sünde gewinnen würde, vgl. ἐξέρχεσθαι ἐκ τῆς καρδίας Mt. 15, 18 f., und der Parall. entscheidet ihren Vorzug. Jedoch gibt auch die überlieferte LA einen passenden Sinn, nicht (da Fett die Augen eher tiefer liegend erscheinen läßt): ihre Augen treten heraus *prae adipe,* sondern: sie glotzen hervor *ex adipe* aus dem Fette ihres strotzenden Gesichts, מֵחֶלֶב s. v. a. מֵחֶלְבֵי פָּנֶיהֶם Iob 15, 27 — ein treu nach der Natur gezeichneter Charakterzug. Ferner: wie überhaupt τὸ περίσσευμα τῆς καρδίας in Geberden und Reden überquillt Mit. 12, 34., so ists auch mit ihren „Herzens-Schauungen oder Gebilden" (v. עָבָה wie עֵבִי der Hahn mit seiner Divinationsgabe als *speculator*): die Vorspiegelungen ihres unbegrenzten Selbstgefühls treten nach außen, sie fluten stromgleich über [1], näml. wie v. 8 sagt: in maßlos stolzen Reden (Jer. 5, 28. Lth.: *Sie vernichten alles* (gleichs. sie machen es zu Moder, v. עָפָשׁ). Aber חָמַס ist hier s. v. a. aram. מְיַן (*μοχθεῖσθαι*): sie höhnen und offen sprechen sie בָּרָע (mit *ā* bei *Munach* transformirt aus *Dechî*) in böser Gesinnung (vgl. Ex. 32, 12) Unterdrückung d. i. ihren dahin zielenden Entschluß aus. Der Mitmensch ist der Spielball ihrer Laune, sie reden oder diktiren מִמָּרוֹם von einer Höhe herab, auf welcher sie sich über andere hoch erhaben dünken. Böttch. Klosterm. setzen den Vershalbirer zu בָּרָע (LXX Trg. Aq. Vulg. Lth.), aber הִבֵּר בָּרָע statt הִבֵּר רָע sagt man nicht und „hochher reden" ist kein der Ergänzung bedürftiger Begriff. Selbst an den Himmel droben setzen sie (שָׁתוּ wie 49, 15 statt שָׂתוּ, dort nach Masora und Grammatikern *Milel,* hier *Milra*) ihren Mund, selbst dieser bleibt von ihrem Schandmaul nicht unangetastet (vgl. Jud. v. 16), auch das Höchste und Heiligste wird von ihnen verlästert, und geschäftig und gebieterisch durchzieht ihre Zunge die Erde hienieden, überall das Bestehende herabsetzend und neue Gesetze gebend; תְּהַלַּךְ wie Ex. 9, 23 ein nicht nach üblicher Weise (תְּהֻלַּךְ) chatefirtes *Kal* in der Bed. *grassari.* In v. 10 ist das *Chethîb* יָשִׁיב (darum wendet er, dieser Menschenschlag, ein ihm unterthäniges Volk hierher d. i. sich zu) verwerflich, weil חָלַם dazu nicht paßt; עַמּוֹ ist Subj., das Suff. geht nicht auf Gott

1) Dagegen erklärt Redslob, DMZ 1860 S. 675: es laufen über die Umhegungen des Herzens, v. שָׂבָה in der Bed. durchstecken, einstecken (*infigere*) mit Vgl. von קְרוּמוֹת לִבִּי Jer. 4, 19 und ἕρκος ὀδόντων. Er hält משכית und Mosaïk für Ein Wort, wie das ital. *ricamare* (sticken) und רקם Ein Wort ist. Allerdings hat die כש ז׳ק den Grundbegriff des Stechens (vgl. זכר) und auch der Begriff der Reinheit, den sie gewinnt, geht von der Vorstellung des in die Augen stechenden Glanzes aus, aber der Grundbegriff von שׂכה ist der des Stechens, Durchstechens, Durchschneidens (wov. שַׂכִּין wie מַחֲלָם Messer v. חָלַם Richt. 5, 26).

(de W. Stier), den Klosterm. sogar auch zum Subj. von ישׁיב macht; der Name Gottes ist nicht vorausgegangen, das Suff. von עמו geht zusammenfassend auf die Menschen des geschilderten Schlages: es ist das Volk gemeint, welches ebendamit daß es sich hierhin wendet (שׁוּב nicht: zurückkehren, sondern: sich zukehren wie z. B. Jer. 15, 19 [1]) sein d. i. dieses Gelichters Volk wird (vgl. für diesen eventuellen Sinn des Suff. 18, 24. 49, 6. 65, 12). Sie gewinnen einen Anhang (49, 14) solcher, welche die Furcht Gottes verlassen und ihnen sich zuwenden, und nicht, daß dieses nachtretende Volk von ihnen in Fülle absorbirt wird (Sachs), will weiter gesagt sein, sondern von diesen Bethörten (לָמוֹ *αὐτοῖς* = *ὑπ' αὐτῶν*) wird eingeschlürft oder eingesogen (מָצָה √ מץ, wov. zunächst מֹצֵץ saugen) מֵי מָלֵא Wasser des Vollen d. i. Wasser vollen Maßes (vgl. 74, 15 Ströme des Dauernden = nichtversiegende), welches hier ein Bild ihrer verderblichen Grundsätze ist, vgl. Iob 15, 16. Um die stolzen Freigeister sammelt sich ein ihnen ergebener Pöbel, der alles was von ihnen ausgeht, als wäre es das rechte Lebenswasser, gierig einschlürft. Solche starke Geister (Jes. 46, 12) mit einem *servûm imitatorum pecus* gabs auch schon in Davids Zeit (10, 4. 14, 1 36, 2). Ein noch weit günstigerer Boden für die לְצִים war die weltförmige Zeit Salomo's.

V. 11—14. Die Sprechenden sind nun jene Abtrünnigen, welche, bethört durch das Glück und die Freidenkerei der Gottlosen, sich ihnen zu Knechten begeben. Ueber den hier wie Iob 22, 13 modalen Sinn des יָדַע *quomodo sciverit* s. zu 11, 3. Gen. 21, 7. Jes. S. 398. Mit וְיֵשׁ setzt sich die Zweifelfrage fort; Böttch. übers.: da doch Wissenschaft ist im Höchsten (Umstandssatz wie Spr. 3, 28. Mal. 1, 14. Richt. 6, 13), aber erst leugnen sie Gottes thatsächliches Wissen, dann seine eigenschaftliche Allwissenheit. Hupf. faßt v. 11 als Rede der beschriebenen Uebermütigen, v. 12 als auf sie bezügliche Schlußfolgerung, v. 13 als Rede eines durch sie Irregewordenen; aber ואמרו 11[a] geht naturgemäß auf die v. 10 gezeichneten Parteigänger und in deren Mund paßt Alles von איכה bis לבקרים, worauf in v. 15 mit dem auf das ואמרי zurückgreifenden אם־אמרתי die dieser Rede der Irregeleiteten entgegentretende Rede des D. beginnt. So auch Baur mit Rückkehr zu de Wette's früherer Ansicht, Klosterm., Moll. Man erkl. v. 12 nicht: siehe solche sind (ihrer sittlichen Beschaffenheit nach) die Gottlosen (אֵלֶּה *tales* wie זֶה 48, 15. Dt. 5, 26 vgl. הֵמָּה Jes. 56, 11); auch nicht was dem Parallelgliede 12[b] und der Tendenz des Ps. gemäßer: siehe so ergehts den Gottlosen (solche sind sie ihrem Ergehen nach, wie Iob 18, 21 vgl. Jes. 20, 6), sondern, was sich als Begründung der Skepsis v. 11 besser anschließt, entw. gemäß der Acc.: siehe die Gottlosen da etc. oder, da es nicht חרשׁעים heißt: siehe die da sind gottlos, und ewig sorglos (Jer. 12, 1) haben sie große Macht gewonnen. Mit dem bittern הֵנָּה — bem. Stier richtig — führen sie den augenfälligen Gegenbeweis. Wie sollte Gott

1) Ueberh. bed. שׁוּב nicht nothwendig zurückkehren, sondern wie arab. ʿâda, pers. *gaśten*, auch in einen neuen (thätigen oder leidentlichen) Zustand eintreten.

allwissender Weltregent sein — die Gottlosen in ihrer fleischlichen Sicherheit werden ja hoch- und vielvermögend, die Frömmigkeit aber, weit entfernt belohnt zu werden, ist mit eitel Misgeschick verbunden. Mein Heiligungsstreben (vgl. Spr. 20, 9), meine Enthaltung von aller sittlichen Befleckung (vgl. Spr. 26, 6) — sagt der Irregewordene — ist schlechthin (אַךְ wie 1 S. 25, 21) umsonst gewesen; ich war dennoch (Ew. §. 345[a]) unaufhörlich geplagt (vgl. v. 5) und mit jedem Morgenanbruch (לַבְּקָרִים wie 101, 8 vgl. לְבֻקָרִים Iob 7, 18) erneuert sich mein Züchtigungsleiden. Man denke nun zufolge v. 10 den Schluß hinzu: Darum habe ich mich auf die Seite jener geschlagen, die nichts nach Gott fragen und dabei besser fahren.

V. 15—18. Der Zweifel ist für solche der Uebergang zum Abfall geworden; ganz anders hat sich dem D. das Räthsel so ungleicher Vertheilung der Geschicke gelöst. Statt כְּמוֹ v. 15 כְּמוֹהֶם (Böttch.) oder כָּמוֹהָ (Klosterm.) oder besser mit Heraufnahme des folg. הִנֵּה, die sich schon Saadia gegen die Accente gestattet (مثل هذا), כְּמוֹ הֵנָּה (Ew.) zu lesen ist unnöthig, da Präpositionen zuweilen elliptisch (כְּצֵל Jes. 59, 18) oder auch ohne weiteres (Hos. 7, 16. 11, 7) als Advv. gebraucht werden, was also auch für כְּמוֹ = כָּמָה (obwol weder im Hebr. noch im Arab. Aethiop. oder sonstwo belegbar) als möglich zu gelten hat (LXX *οὕτως*, die Andern: *τοιαῦτα*). Wenn ich — meint der D. — mich zu gleichem Raisonnement entschlossen hätte, so hätte ich die Gemeinschaft der Kinder Gottes bundbrüchig verlassen und wäre also auch ihrer Segnungen verlustig gegangen. Die subjunktive Bed. der Perf. in dem hypothetischen Vorder- und Nachsatze v. 15 (vgl. Jer. 23, 22) geht lediglich aus dem Zus. hervor; Futt. statt der Perf. würden *si dicerem . . perfide agerem* bed. הוֹר בָּנֶיךָ ist die Gesamtheit derer, in denen das sohnschaftliche Verhältnis, in welches Gott Israel zu sich gestellt hat, innerliche Wirklichkeit geworden ist, das wahre Israel v. 1., das הוֹר צַדִּיק 14, 5. Es ist ein Gattungsname wie Dt. 14, 1. Hos. 2, 1., denn dadurch unterscheidet sich im Punkte der *υἱοθεσία* das N. T. vom Alten, daß im A. T. nur immer Israel als Volk בֵּן oder als Gesamtheit בָּנִים heißt, daß aber noch nicht der Einzelne und zwar in seiner unmittelbaren Bez. zu Gott sich Kind Gottes zu nennen wagen durfte; die Persönlichkeit ist noch nicht von der Gattung gelöst, sie ist noch nicht selbständig, es ist noch die Zeit der minorennen *νηπιότης*, und die Kindschaft ist noch volklich vermittelt, das Heil ist noch in der Schranke des Volkstums, seine gemeinmenschliche Gestalt ist noch nicht erschienen. Das V. בָּגַד mit בְּ bed. treulos (*tecte* = *subdole*) an jem. handeln und insbes. ihn (Gott, den Freund, den Gatten) treulos verlassen; hier begnügt es sich in diesem Sinne böslicher Verlassung mit dem blosen Acc. Einerseits hätte er durch Einstimmung in die Rede der Freidenker sich außerhalb des Kreises der Gotteskinder, der wahrhaft Frommen gestellt, andererseits aber blieb die zweifelerregende Erscheinung (זֹאת), wenn er sie denkend zu durchdringen (לָדַעַת) suchte, für ihn עָמָל Mühsal d. i. etwas ihn erfolglos Abmühendes, ein unlösbar Räthsel (vgl. Koh. 8, 17). Mag man הוּא oder הִיא lesen, der Sinn bleibt sich gleich; das *Kerî* הִיא bevorzugt wie Iob

31, 11 das attraktionelle Genus. Daß נֵאחַשׁבָה s. v. a. וְאֶחשְׁבָה sei (Ew. Hupf.), ist weder hier noch Iob 30, 26 und anderwärts anzunehmen; die cohortative Futurform bildet hier wie öfter (Ges. §. 128, 1) mit oder ohne Bedingungspart. (139, 8. 2 S. 22, 38. Iob 16, 6. 11, 17. 19, 18. 30, 26) einen hypothetischen Vordersatz: und (doch) wenn ich nachsann, Symm. (nach Montfaucon) *εἰ ἐλογιζόμην*. Das Denken allein — bem. Vaih. — gibt weder das rechte Licht noch wahre Seligkeit. Beides wird nur im Glauben gefunden. Der D. schlug endlich den Glaubensweg ein und da fand er Licht und Ruhe. Das Fut. nach עַד hat häufig subjunktive Imperfektbed. Iob 32, 11. Koh. 2, 3 vgl. Spr. 12, 19 (*donec nutem* = nur einen Augenblick), auch in solchem hist. Zus. wie Jos. 10, 13. 2 Chr. 29, 34 ist es subjunktiv gedacht (*donec ulcisceretur, se sanctificarent*), zuweilen jedoch indicativisch wie Ex. 15, 16 (*donec transibat*) und a. u. St., wo עַד das objektive Ziel einführt, an welchem das Räthsel seine Lösung fand: bis ich einging .. (geflissentlich) achtete auf (לְ wie in der Grundstelle Dt. 32, 29 vgl. Iob 14, 21) auf ihren Lebensausgang. Der Cohortativ ist hier nicht anders als in וְאֶבְרְנָה gebraucht, aber mit dem hier zusammenhangsgemäßen Nebenbegriff des Geflissentlichen. Er ging in Gottes hehres Heiligtum (Plur. wie 68, 36 vgl. מִקְדָּשׁ in den Asafps. 74, 7. 78, 69), hier betete er um Licht im Dunkel seiner Anfechtung, hier wurde ihm das Auge in die h. Plane und Wege Gottes 77, 14 geöffnet, hier der Blick geschenkt auf das traurige Ende der Frevler. Ew. Hitz. versteht unter Gottes Heiligtümern seine Geheimnisse, aber ohne Halt im Sprachgebrauch. Und ist das nicht ein ganz zusammenhangs- und erfahrungsgemäßer Ged., daß ihm ein Licht aufging, als er sich aus dem Wirrwarr der Welt in die Stille der Stätte Gottes zurückzog und da andächtig aufmerkte? — Die Str. schließt mit summarischem Bekenntnis des dort empfangenen Aufschlusses. שִׁית ist mit לְ construirt, indem *collocare* s. v. a. *locum assignare* ist (s. 6ᵇ). Klosterm. ergänzt שָׁחוֹת ‚die Fundamente ihres Glücksgebäudes', aber es ist nichts zu ergänzen, תָּשִׁית trägt sein Obj. in sich selber: Gott gibt den Frevlern zu stehen auf glatten, schlüpfrigen Stellen, wo man leicht ausgleitet (vgl. 35, 6. Jer. 23, 12). Da stürzen sie denn auch unvermeidlich; Gott stürzt sie לְמַשּׁוּאוֹת in Trümmer *fragores* = *ruinae*, v. שׁוֹא = שָׁאָה wirr, wüste s., dröhnen (wie מְשׁוֹט v. שׁוּט und viell. מְהוּמִים v. הוּם), nur scheinbar v. נָשָׁא: Berückungen, Ueberfälle (Hitz.), was 74, 3 noch schlechter paßt als hier; Verwüstung und Zertrümmerung läßt sich auch von Personen sagen, wie חָרַס 28, 5. וְנִשְׁבָּרוּ Jes. 8, 15. נִפֵּץ Jer. 51, 21—23. Eine andere Theodicee als diese kennt der D. nicht und überhaupt nicht die vorexil. Literatur Israels (s. Ps. 37. 39. Jer. 12 u. B. Iob). Die spätere Prophetie und Chokma ist schon um Vieles weiter, indem sie auf ein letztes allgem. Gericht hinweist (s. bes. Mal. 3, 13 ff.), aber nicht ein das Diesseits abbrechendes; Diesseits und Jenseits, Zeit und Ewigkeit sind auch da noch nicht recht geschieden.

V. 19—22. Der D. gibt sich bei der Räthsellösung, die ihm geworden, zufrieden, und es wäre unter seiner Menschenwürde, sich weiter von Zweifelsgedanken anfechten zu lassen. Auf den Standpunkt des

Endes sich stellend, sieht er wie die Gottlosen im Nu grausigem Untergang verfallen; כִּרְגָע bed. um einen Augenblick = augenblicklich, der Augenblick ist in רֶגַע nach dem Zwinken, wie in dem nachbibl. בְּחֶרֶף צִנָּן nach dem Senken (Niederschlagen der Augenlieder) des Auges benannt, vgl. ἐν ῥιπῇ ὀφθαλμοῦ. Sie enden (סָפוּ v. סוּף, nicht סָפָה), es ist aus mit ihnen (תַּמּוּ) infolge (מִן wie 76, 7 und unverbunden wie 18, 4. 30, 4. 2 S. 22, 14) schrecklicher Begegnisse (בַּבָּלָהוֹת v. בָּלַהּ בָּלַע außer Fassung gerathen, verblüfft w., ein bes. im B. Iob beliebtes Wort), die sie hinwegräumen. Es geht mit ihnen wie mit einem Traume, nachdem (מִן wie 1 Chr. 8, 8) man erwacht ist. Man entschlägt sich da des Traumbildes seiner Nichtigkeit halber Iob 20, 8. So sind die *μετὰ πολλῆς φαντασίας* (Act. 25, 23) sich breit machenden Frevler vor Gott ein צֶלֶם Schattenbild oder wesenloses Schemen. Wenn er, der Allherr, aufwacht d. i. nach langmütigem Zuschaun sich richterlich aufmacht, so verachtet er ihr Schattengebilde, stößt es verächtlich von sich fort. Lth. übers.: *So machstu HERR jr Bilde in der Stad verschmecht.* Aber weder hat das *Kal* בָּזָה die doppelt trans. Bed.: der Verachtung preisgeben, noch ist hier die Erwähnung der Stadt am Orte. Auch Hos. 11, 9 gibt בְּעִיר in der Bed. *in urbem* keinen rechten Sinn, es bed. die Zornwut, wie Jer. 15, 8 die Angstglut, und erstere Bed. (s. zu Ps. 139, 20) *in fervore* (*irae*) behauptet Schroeder auch hier, aber die Vocalisation בָּעִיר ist ihr entgegen. Deshalb ist בָּעִיר mit Trg. für synkopirt aus בְּהָעִיר zu halten (vgl. לָבְרֹא Jer. 39, 7. 2 Chr. 31, 10., בְּהָשְׁלוֹ Spr. 24, 17 u. dgl.), nicht aber zu erklären: wenn sie erwachen, näml. vom Todesschlafe (Trg.[1]), oder nach 78, 38: wenn du sie erweckest, näml. aus ihrem Sicherheitsschlafe (de W. Kurtz), sondern nach 35, 23: wenn du erwachest, näml. Gericht zu halten. Bis hieher die gebetsweise vom D. wiedergegebene göttliche Antwort. Hgst. übers. nun weiter: „denn es erbitterte sich . .“, aber weder läßt sich יִתְחַמֵּץ der Tempusfolge nach als Imperf. fassen, noch כִּי als Part. des Grundes begreifen. Vielmehr redet der D. vom Standpunkt des erhaltenen Aufschlusses von einer möglichen Wiederkehr (כִּי *seq. fut.* = ἐάν) seiner Anfechtung und verurtheilt diese invoraus: *si exacerbaretur animus meus atque in renibus meis pungerer,* הִתְחַמֵּץ sauer, herbe, leidenschaftlich w., תִּשְׁתּוֹנָן mit dem näher bestimmenden Acc. כִּלְיוֹתַי gestachelt, piquirt, gereizt w.[2] Mit וַאֲנִי beginnt der Nachsatz: so wäre ich . . wäre geworden (Perf. wie v. 15 nach Ges. §. 126, 5). Ueber לֹא יָדַע *non sapere* s. 14, 4. בְּהֵמוֹת läßt sich als *compar. decurtata* für כַּבְּהֵמוֹת fassen, indes hat der D., wie sich aus Iob 40, 15 zu ergeben scheint, wol den *p-ehe-mou* Was-

1) Dessen Uebers. lautet: „Wie den Traum eines trunkenen Mannes, der aus seinem Schlafe erwacht, wirst du, o HErr, am Tage des großen Gerichts, wenn sie aufwachen aus ihren Grabesbehausungen, in Zornmut ihr Gebilde der Schmach preisgeben.“ Der Text unserer Ausgaben ist so nach Bechai (zu Dt. 33, 29) und Nachmani (in seiner Schrift שיר הגבול) zu berichtigen.

2) Hieronymus übers. אֵשׁ תּוֹנָן nach Aquila (*velut*) *ignis fumigans* (DMZ XX, 192).

serochsen d. i. den Hippopotamus im Sinne, welcher hebraisirt בְּהֵמוֹת heißt und als plumper Fleischkoloß zugleich ein Bild kolossaler Dummheit ist (Mr. Hitz.). Nicht ein Mensch — meint der D. — würde er im Verh. zu Gott, Gotte gegenüber sein (עִם wie 78, 37. Iob 9, 2 vgl. כְּמוֹ in Vergleich mit), wenn er gleichen Zweifeln wieder Raum gäbe, sondern gleich dem dümmsten Viehe, welches Gotte gegenübersteht unfähig solcher Erkenntnis, wie Er sie gern dem ernstlich fragenden Menschen mittheilt.

V. 23—26. Aber so tief erniedrigt er sich nicht: nachdem Gott einmal ihn bei der Rechten erfaßt und ihn der Gefahr des Fallens (v. 2) entrissen, hält er sich um so fester an Ihn und will seine stetige Gemeinschaft mit ihm nicht wieder durch solche gottenfremdende Anwandelungen durchbrechen lassen. Zuversichtlich gibt er sich der göttlichen Leitung hin, wenn er auch nicht das Geheimnis des Planes (עֵצָה) dieser Leitung durchschaut: er weiß, daß ihn Gott nachher (אַחַר mit *Mugrasch:* Adv. wie 68, 26) d. i. nach diesem dunklen Glaubenswege annehmen d. i. zu sich nehmen und allem Leiden entnehmen (לָקַח wie 49, 16 und von Henoch Gen. 5, 24) wird כָּבוֹד. Die Vergl. von Zach. 2, 12 ist beirrend; dort ist אַחַר als Präpos. accentuirt: hinter Herrlichkeit her hat er mich ausgesandt (s. Köhler) und hier als Adv., denn obwol der adv. Sinn des אחר eher die Wortstellung ואחר תקחני כבוד erwarten ließ, so ist doch „hinter Herrlichkeit aufnehmen" (vgl. umgekehrt Jes. 58, 8) oder auch hinter Herrlichkeit d. i. zur Erlangung solcher erfassen (Schultz) ein verschrobener Ausdruck. כבוד, als Adj. „herrlich" (Hofm.) der Sprache fremd, ist keinesfalls Acc. des Präd.: als Herrlichkeit d. i. Verherrlichten (Klosterm.), sondern entw. Acc. des Zieles (Hupf.) oder, was eine mehr alttest. Formulirung ergibt, Acc. der Weise (Lth. *mit ehren*). In אַחַר faßt der D. was seiner am Ziele der diesseitigen göttlichen Führung wartet in einen Gesamtblick zus.; die Zukunft ist ihm dunkel, aber durch die gewisse Zuversicht gelichtet, daß sein jenseitiger Weg nicht hinab, sondern hinauf gehen (Spr. 15, 24 vgl. 12, 28) und daß der Ausgang seines irdischen Daseins eine herrliche Räthsellösung sein wird. Es ist hier wie anderwärts der Glaube, welcher nicht nur das Dunkel des Diesseits, sondern auch die Nacht des Hades durchbricht. Ein Gotteswort von himmlischem Triumphe der diesseits streitenden Gemeinde war damals noch nicht vorhanden, aber für den Glauben hatte der Jahve-Name schon eine über den Hades hinaus in ein ewiges Leben hineinreichende durchsichtige Tiefe. Der Himmel der Seligkeit und Herrlichkeit ist ja auch nichts außer Gott, sondern wer Gott in Liebe sein nennen kann, der hat den Himmel auf Erden, und wer Gott nicht in Liebe sein nennen kann, der hätte nicht den Himmel, sondern die Hölle mitten im Himmel. In diesem Sinne sagt der D. v. 25: wen hab' ich im Himmel d. i. wer wäre da ohne dich Gegenstand meiner Lust, Stillung meines Verlangens, ohne dich ist der Himmel mit all seiner Herrlichkeit eine mich gleichgültig lassende große Oede und Leere, und mit dir d. i. dich besitzend hab' ich keinen

Gefallen an der Erde, weil dich mein zu nennen alles Besitztum und alle Lust der Erde unendlich überragt. Faßt man בָּאָרֶץ noch genauer dem בַּשָּׁמַיִם parallel, ohne es von חָפַצְתִּי abhängig zu machen: und dich besitzend find ich keine Lust auf Erden: so bleibt der Sinn wesentlich derselbe, aber wenn man בארץ sprachgebrauchgemäß von חפצתי regiert sein läßt, so gelangt man zu diesem Sinne auf dem nächstliegenden Wege. Himmel und Erde mit Engeln und Menschen gewähren ihm keine Genüge — sein einiger Freund, seine einige Lust und Liebe ist Gott. Die Gottesliebe, welche David 16, 2 in dem kurzen Worte ausspricht: „HErr, du bists; du bist mein höchstes Gut“ entfaltet sich hier in unvergleichlicher mystischer Tiefe und Schönheit. Luthers Uebers. zeigt seine Meisterschaft; nach ihr singt die Kirche in ihrem Herzlich lieb hab' ich dich: „Die ganze Welt nicht erfreuet mich, Nach Himmel und Erden frag ich nicht, Wenn ich nur dich mag haben“; nach ihr fährt sie vollkommen dem Texte unseres Ps. gemäß fort: „Und wenn mir gleich mein Herz zerbricht, So bist doch du mein Zuversicht“, oder mit Paul Gerhard: „Du sollst sein meines Herzens Licht, Und wenn mein Herz in Stücken bricht, Sollt du mein Herze bleiben“. Denn das hypothetische Per. כָּלָה sagt etwas aus, trotz dessen derjenige, den es trifft, Gott seinen Gott nennt: *licet defecerit.* Mag sein äußerer und innerer Mensch vergehen, dennoch bleibt Gott ewig seines Herzens Fels als der feste Grund, auf welchem er mit seinem Ich stehen bleibt, wenn alles wankt; Er bleibt sein Theil d. i. das Besitztum, das ihm nicht entrissen werden kann, wenn er alles, selbst sein seelenleibliches Leben, verliert, und das bleibt ihm Gott לְעוֹלָם, er überdauert mit dem Leben, das er in Gott hat, den Tod des alten. Der D. setzt den zwar unmöglichen, aber doch denkbar äußersten Fall, daß sein äußerer und innerer Wesensbestand dahinsänke; selbst dann will er mit dem *merus actus* seines Ich an Gott hangen bleiben. Mitten in dem Naturleben der Vergänglichkeit und der Sünde hat ein an Gott hingegebenes neues Personleben in ihm begonnen, und an diesem hat er die Bürgschaft, daß er nicht untergehen kann, so wahr als Gott nicht untergehen kann, an den es geknüpft ist. Ebendas ist auch der Nerv des antisadducäischen Beweises Jesu für die Auferstehung der Todten Mt. 22, 32.

V. 27—28. Noch einmal spricht der D. hier die großen Gegensätze aus, auf welche Glück und Unglück scheinbar, aber nur scheinbar in einer der göttlichen Gerechtigkeit so widersprechenden Weise vertheilt sind. Der Schwerpunkt der mit כִּי eingeführten Begründung liegt in v. 28. „Deine sich Entfernenden“ war mit רָחַק untersch. v. רָחוֹק auszudrücken; זָנָה hat מִן für מֵעַחֲרֵי oder מֵאַחֲרֵי nach sich. Die sich vom Urquell des Lebens entfernen, verfallen dem Untergang; die Gotte sich bundbrüchig entziehen und seiner Liebe die Welt mit ihren Götzen vorziehen, verfallen der Vertilgung. Nicht so der D.; Gottesnähe d. i. Gottverbundenheit ist ihm gut d. i. (vgl. Spr. 16, 16. 25, 14 aber auch Ps. 119, 72) achtet er für sein Glück; קִרְבָה (hier und Jes, 58, 2) ist *n. act.* n. d. F. יִקְטָה וְ֝אֶפְעָה Gehorsam und נִצְרָה Wacht 141, 3 und

wesentlich gleichbed. mit *ḳurb*, der arab. Bez. der *unio mystica* (DMZ XX, 33), sinn- und wurzelverw. mit קְרָאָה in לְקָרְאת, vgl. Jac. 4, 8 *ἐγγίσατε τῷ θεῷ καὶ ἐγγιεῖ ὑμῖν*.[1] Wie קרבת אלהים dem רחקיך, so steht לִי טוֹב dem יאבדו und הצמיתה entgegen. Jenen bringt ihre Gottentfremdung das Verderben, er findet in der Gemeinschaft mit Gott was ihm für Gegenwart und Zukunft gut ist. Auf Ihn seine Zuversicht (מַחְסִי, nicht מַחֲסִי) setzend will er erzählen und wird er dereinst erzählen können alle seine מַלְאֲכוֹת d. i. die Bethätigungen oder Bewerkstelligungen seiner gerechten, gnädigen, weisen Regierung. Die Aussage verwandelt sich schnell in Anrede. Der Psalm schließt mit einem invoraus dankbar anbetenden Aufblick zu dem Gott, der die Seinen zwar oftmals wunderlich führt, aber stets selig, näml. durch Leiden zur Herrlichkeit.

PSALM LXXIV.

Anrufung Gottes gegen tempelstürmende Religionsverfolgung.

1 **Warum, Elohim, hast du verstoßen auf immer,**
Rauchet dein Zorn wider die Herde deiner Weide?
2 **Gedenke deiner Gemeinde, die du erkauft uralters,**
Eingelöst zum Stamme deines Eigentums —
Des Berges Zion, darauf du wohnest.
3 **O erhebe deine Schritte zu den Trümmern auf immer,**
Alles hat verderbt der Feind im Heiligtum.

4 **Gebrüllt haben deine Widersacher innerhalb deiner Offenbarungsstätte,**
Ihre Zeichen zu Zeichen eingesetzt.
5 **Es sah sich an, wie wenn man hoch emporhebt**
Im Gehölz-Dickicht Aexte,
6 **Und jetzt — auf sein Schnitzwerk zusamt**
Mit Beil und Barten hauten sie los.
7 **Sie haben in Brand gesteckt deinen Tempel,**
Zur Erd' entweihet deines Namens Wohnort,
8 **Gesprochen in ihrem Herzen: wir wollen zusamt sie niederzwingen,**
Verbrannt alle Gottesdienst-Stätten im Lande.

9 **Unserer Zeichen werden wir nicht ansichtig,**
Kein Prophet ist mehr,
Und unter uns ist Keiner welcher wüßte: bis wann? —
10 **Wie lange, Elohim, wird lästern der Dränger,**
Höhnen der Feind deinen Namen auf immer?
11 **Warum ziehst du zurück deine Hand und deine Rechte?**
Aus deinem Busen drinnen hole Vertilgung! —

12 **Und doch ist Elohim mein König von uralters,**
Hülfreich wirksam im Bereich der Erde.
13 **DU hast zerspalten durch deine Gewalt das Meer,**
Hast zerschellt die Köpfe von Drachen auf den Wassern.
14 **DU hast zerschmettert die Köpfe Leviathans,**
Gabst zur Speis' ihn einem Volk: den Wüstenthieren.

---

1) Die Milel-Betonung des קְרַבַת an beiden Stellen, für welche Kimchi im *Michlol* das masoretische Werk *Ochla we-Ochla* citirt, ist ohne ersichtlichen Grund.

15 **DU hast gespalten Quellen und Bäche,**
DU hast getrocknet nie versiegende Ströme.
16 **Dein ist der Tag, auch dein die Nacht,**
DU hast bereitet Nachtgestirn und Sonne.
17 **DU hast festgestellt alle Marken der Erde,**
Sommer und Winter hast DU gebildet.

18 **Gedenke deß: Feinde schmähen Jahve**
Und ein tolles Volk höhnet deinen Namen.
19 **Ueberlasse nicht dem Thiere die Seele deiner Turtel,**
Deine armen Thierlein vergiß nicht auf immer.
20 **Blicke hin auf den Bund,**
Denn die Winkel des Landes sind voll von Gewaltthatsstätten.

21 **Nicht kehre zurück der Niedergeschlagne beschämt,**
Der Leidvolle und Dürftige mögen preisen deinen Namen.
22 **Steh auf, Elohim, ficht aus deinen Streit,**
Gedenk deines Schimpfes von Tollen fort und fort!
23 **Vergiß nicht des Geschrei's deiner Widersacher,**
Des Gedröhns deiner Empörer, das aufsteigt immerdar!!

Auf den מִזְמוֹר 73 folgt hier ein מַשְׂכִּיל (s. 32, 1), welches mit jenem das hervorstechende seltene Wort מַשְׂאוֹת (74, 3. 73, 18), aber auch das asafische Gepräge gemein hat. Wir finden hier die asaf. Lieblingsanschauung Israels als einer Herde und die Vorliebe der asaf. Ps. zu urgeschichtlichen Rückblicken (74, 13—15). Den ersteren dieser beiden Charakterzüge finden wir auch in Ps. 79., welcher die gleiche Zeitlage spiegelt.

Auch steht Jeremia zu beiden Ps. in gleichem Verh. In Jer. 10, 25 wiederholt sich wörtlich 79, 6 f. Und an Ps. 74 wird man durch Thren. 2, 2 (vgl. 74, 7); 2, 7 (vgl. 74, 4) u. a. St. erinnert. Auch die Klage אֵין עוֹד נָבִיא 74, 9 lautet, wenn man das folg. וְלֹא־אִתָּנוּ יוֹדֵעַ עַד־מָה damit zusammennimmt, ähnlich wie Thren. 2, 9. Bei der reproduktiven Weise Jeremia's und seiner Gewohnheit, sich durch die Originalstellen, die ihm vorschweben, mittelst Ideenassociation zu neuen Gedanken veranlassen zu lassen (vgl. בְּיוֹם מוֹעֵד Thren. 2, 7 mit הָקֵרַב מוֹעֲדָךְ des Ps.) liegt es nahe, den beiden asaf. Volksklageps. den Altersvorzug zuzusprechen.

Aber dagegen sträubt sich der Inhalt beider, welcher uns nicht blos in die chaldäische, sondern bis in die maccabäische Zeit hinabzuführen scheint. Nach seiner Rückkehr vom zweiten ägypt. Feldzuge (170 v. Chr.) züchtigte Antiochos IV Epiphanes (175—164) das durch Jason insurgirte Jerusalem aufs grausamste, betrat, von dem höfischen Hohenpriester Menelaos geleitet, den Tempel und nahm die kostbaren Geräthe, auch das Gold der Wände und Thüren, mit sich fort. Tausende von Juden wurden damals niedergemetzelt oder als Sklaven verkauft. Als dann während des vierten äg. Feldzugs (168) des Antiochos in Jer. wieder eine ptolemäisch gesinnte Partei sich erhob, entsandte er zur Bestrafung der Schuldigen den Apollonios (167), dessen Truppen mit Feuer und Schwert die Stadt verwüsteten, Häuser und Mauer zerstörten, mehrere Tempelthore niederbrannten und viele Zellen niederrissen. Auch diesmal wurden Tausende niedergemacht und gefangen weggeführt. Dann begann Antiochos' Versuch, das jüd. Volk zu hellenisiren. Ein alter Athêner war mit Durchführung dieser Maßregel betraut. Man zwang die Juden mit Gewalt zur Annahme der heidnischen Religion und zwar zum Dienste des olympischen Zeus: am 15. Chislev des J. 167 (145 der von 312 v. Chr. datirenden seleucidischen Aera) wurde auf den Brandopferaltar des Tempels ein kleinerer

Altar gestellt, und am 25. Chislev wurde dem olympischen Zeus in dem nun ihm geweihten Tempel Jahve's das erste Opfer gebracht. So stand es, als eine Schar treuer Bekenner sich um den hasmonäischen Priester Mattathias sammelte.

Wie auffällig stimmt vieles in beiden Ps., zumal in Ps. 74, mit dieser Zeitlage! Damals fühlte man schmerzlicher als je, daß das Prophetentum verstummt sei 1 Macc. 4, 46. 9, 27. 14, 41. Die sich ermannenden Bekenner und Märtyrer hießen, wie 79, 2., חסידים Ἀσιδαῖοι. Man sah damals, wie 1 Macc. 4, 38 sagt, τὸ ἁγίασμα ἠρημωμένον καὶ τὸ θυσιαστήριον βεβηλωμένον καὶ τὰς πύλας κατακεκαυμένας, καὶ ἐν ταῖς αὐλαῖς φυτὰ πεφυκότα ὡς ἐν δρυμῷ ἢ ὡς ἐν ἑνὶ τῶν ὀρέων, καὶ τὰ παστοφόρια καθῃρημένα. Die Thorflügel des Tempels waren eingeäschert (vgl. 2 Macc. 8, 33. 1, 8). Die religiösen אותות 74, 4 der Heiden füllten die Offenbarungsstätte Jahve's. Auf dem Altar des Vorhofs stand das βδέλυγμα ἐρημώσεως; in den Vorhöfen hatte man Bäume, gleichfalls אותות des Heidentums, angepflanzt und die לְשָׁכוֹת (παστοφόρια) lagen in Trümmern. Als später unter Demetrios Soter 161 Alkimos (ein Abtrünniger, den Antiochos zum Hohenpr. ernannt hatte) und Backchides mit Friedensverheißungen, zugleich aber mit einer Heeresmacht heranzogen, ging ihnen eine Schar von Schriftgelehrten, die ersten der Ἀσιδαῖοι Israels, entgegen, um für ihr Volk zu bitten; Alkimos aber ergriff deren sechzig, schlachtete sie an Einem Tage und zwar, wie 1 M. 7, 16 f. hinzugefügt wird: κατὰ τὸν λόγον, ὃν ἔγραψε· Σάρκας ὁσίων σου καὶ αἵματα αὐτῶν ἐξέχεαν κύκλῳ Ἱερουσαλήμ, καὶ οὐκ ἦν αὐτοῖς ὁ θάπτων (= Ps. 79, 2 f. LXX vgl. 9, 23 mit Ps. 92, 8 LXX). Die Anführungsformel κατὰ τὸν λόγον ὃν (τοὺς λόγους οὓς) ἔγραψε, besonders das ἔγραψε, welches als Aorist nicht die Schrift (ἡ γραφή) und, da das Citat ein Gebet zu Gott ist, nicht wol Gott, sondern nur den ungenannten Psalmdichter zum Subj. haben kann (s. jedoch die Varianten, welche Δαυιδ, Ἀσαφ oder ὁ προφητης beifügen, bei Grimm und Fritzsche zu d. St.), lautet so, als ob der Geschichtschreiber ein unter den damaligen Drangsalen entstandenes Schriftstück anzuführen sich bewußt sei. In der That konnte keine Zeit sich für berechtigter halten, einige ihrer Lieder dem Psalter einzuverleiben, als die maccabäische, die von Daniel geweissagte 63. Woche, die den Charakter der Endzeit an sich tragende Leidenswoche, diese eigentliche Märtyrerzeit des A. B., welcher das B. Daniel eine hohe heilsgeschichtlich typische Bed. zuerkennt.

Aber so unbefangen wir der Frage, ob es maccab. Ps. gebe, gegenüberstehen, so ist doch andererseits auch manches erst jüngst wieder von Moll geschickt Hervorgehobene der Bez. beider Ps. auf die maccab. Zeit entgegen. In Ps. 79 widerstrebt nichts der Bez. auf die chaldäische Zeit und 79, 11 vgl. 102, 21. 69, 34 ist ihr sogar günstig. Und in Ps. 74, in welchem 4b, 8b, 9b sich am befriedigendsten aus der maccab. Zeit erklären, erklärt sich hinwieder anderes besser aus der chaldäischen. Denn was 7a sagt: *sie haben in Brand gesteckt deinen Tempel* gilt doch so unbeschränkt wie es lautet von den Chaldäern, nicht von den Syrern. Und der Gebetsruf 74, 3: *erhebe deine Tritte zu den ewigen Trümmern* scheint eine Verwüstung seit wenigstens Jahrzehnten vorauszusetzen, wie die macc. Zeit, obwol bei der Erhebung der Maccabäer Jer. ἀοίκητος ὡς ἔρημος war (1 Macc. 3, 45), sie nicht aufzuweisen hat. Hitz. übers. zwar: *Erhebe deine Tritte zu den Ueberfällen ohn' Ende*, aber die beiden Stellen, wo מְשֹׁאוֹת vorkommt, sichern diesem wechselseitig die Bed. „Verwüstungen" (Trg. Symm. Hier. Saad.). Wäre aber die chald. Katastrophe gemeint, so ließe sich der Verf. beider Ps. auf Grund von Ezr. 2, 41. Neh. 7, 44

vgl. 11, 22 für einen Asafiten der Zeit des Exils halten, obwol sie auch von irgendwem in asafischer Psalmweise gedichtet sein könnten. Und was ihr Verh zu Jeremia betrifft, müßten wir uns damit bescheiden, daß Jeremia, dessen schriftstellerische Eigentümlichkeit sonst so durchaus reproduktiv ist, doch auch von späteren Schriftstellern und hier vom Psalmisten reproducirt werde.

Nichts ist gewisser als daß der Physiognomie dieser Ps. kein Nationalunglück vor der chald. Katastrophe entspricht. Der Versuch Vaihingers, sie aus der Zeit der Schreckensregierung Athalja's heraus zu begreifen, zerfällt in sich selbst. Die Gesch. Israels vor Zidkia kennt Plünderungen Jerusalems und des Tempels, wie unter Jehoram, aber keine Einäscherung. Da auch die Entweihung des Tempels durch den persischen Feldherrn Bagoses (Jos. *arch.* XI, 7), auf welche Ew. früher diese Ps. bezog, mit keiner Beschädigung, geschweige Einäscherung verbunden war, so bleibt nur die Wahl zwischen der Verwüstung Jerusalems und des Tempels im J. 588 oder im J. 167. Wir haben uns oben S. 9—11 die Anerkennung einiger macc. Einschaltungen im Psalter offen erhalten. Da nun in beiden Ps., abgesehen von dem מַשְׁאֵית נצח, alles zur macc. Zeit stimmt, während bei der Bez. auf die chaldäische das wissenschaftliche Gewissen in mannigfaches Gedränge kommt (bes. bei 74, 4. 8. 9. 79, 2. 3), welchem Ehrt (1869) sich vergeblich zu entwinden sucht, so weichen wir der Macht des Eindrucks und legen beiden Ps. die Lage des jüd. Volkes unter Antiochos und Demetrios unter. Ihr Inhalt deckt sich mit dem Gebete des Judas Maccabäus 2 Macc. 8, 1—4.

V. 1—3. Der D. beginnt mit der flehentlichen Bitte, daß Gott sich seiner Gemeinde, über die sein Zorngericht ergangen, wieder erbarmen und die Trümmer Zions wieder aufrichten möge. Warum auf immer (v. 10. 79, 5. 89, 47 vgl. 13, 2) ist s. v. a. so andauernd und wie es scheint endlos: das Prät. bez. den Akt der Verstoßung, das Fut. 1^b den dauernden Zustand derselben; לָמָּה wird bei folg. gutturalem Anlaut, zumal wenn dieser einen blosen Halbvocal hat (obwol auch sonst Gen. 12, 19. 27, 45. Hohesl. 1, 7), entdagessirt und auf *ult.* betont, um (wie Mose ha-Nakdan ausdrücklich bem.) die Verschluckung des *ah* zu verhüten, vgl. zu 10, 1. Ueber das Rauchen des Zorns s. 18, 9. Das charakteristisch asafische צֹאן מַרְעִיתוֹ ist nicht minder jeremianisch Jer. 23, 1. In v. 2 wird Gott an das erinnert, was er für seine Volksgemeinde einst gethan hat; קָדֶם weist wie 44, 2 in die mosaische Vorzeit zurück auf die Erlösung aus Aeg., welche in קנה (Ex. 15, 17) als Erkaufung und in גאל (77, 16. 78, 35. Ex. 15, 13) als Loskaufung (*redemtio*) vorgestellt ist; שֵׁבֶט נַחֲלָתֶךָ ist Factitiv-Obj., שֵׁבֶט heißt das Gesamtvolk in seiner Stammverschiedenheit von andern Völkern wie Jer. 10, 16. 51, 19 vgl. Jes. 63, 17. זֶה 2^b ist mit Recht von הר־ציון (*Mugrasch*) getrennt, es steht geradezu für אֲשֶׁר wie 104, 8. 26. Spr. 23, 22. Iob 15, 17., vgl. aeth. *za* welcher; בּוֹ hat regelrechtes *Dag. forte conj.* Die Volksgemeinde und ihre Centralstätte befinden sich wie von Gott vergessen in einem gegen ihre Erwählung abstechenden Zustande. מַשֹּׁאוֹת נֶצַח heißen Ruinen (s. 73, 18) im Zustande so gänzlicher Zerstörung, daß alle Hoffnung der Wiederherstellung davor schwindet; נֶצַח blickt hier vorwärts (vgl. 9, 7) wie עוֹלָם (חרבות) Jes. 58, 12. 61, 4 rückwärts. Möge denn Gott hoch emporheben seine Füße (פְּעָמִים poet. für רַגְלַיִם vgl.

58, 11 mit 68, 21) d. i. in langen eiligen Schritten unaufhaltsam sich zu seiner in Trümmer liegenden Wohnstätte hinzubewegen, daß sie in Kraft seines Einschreitens wieder erstehe. Hat doch der Feind schonungslos gehaust; Alles (כֹּל wie 8, 7 Zef. 1, 2 für חַכֹּל oder אֶת־כֹּל) im Heiligtum hat er übel zugerichtet (חֵרַע wie 44, 3) — wie könnte dieser tempelschänderische Vandalismus ungeahndet bleiben!

V. 4—8. Der D. beschreibt nun näher, wie der Feind gehaust. Da קֹדֶשׁ v. 3 der Tempel ist, so müßte מוֹעֲדֶיךָ v. 4 gleichfalls den Tempel mit Bez. auf die einzelnen Vorhöfe meinen, aber der Plur. (Hutter Nissel Norzi u. A.) wäre hier (vgl. 8^b) beirrend; mit Recht hat Baer auf Grund der Masora und ältester HSS so wie LXX Syr. Hier. und der Zeugnisse Parchons und Kimchi's (*Michlol* 189^a) מועדך aufgenommen: מוֹעֵד wie Jes. 33, 20. Thren. 2, 6 f. der stiftungsgemäße (Num. 17, 19) Ort des Verkehrs Gottes mit seiner Gemeinde (vgl. مِيعَاد Stelldichein). Was Jeremia Thren. 2, 7 (vgl. שָׁאַג Jer. 2, 15) sagt, ist hier auf einen kürzeren Ausdruck gebracht. Unter אוֹתָם 4^b lassen sich nicht militärische Abzeichen verstehen; die Scene des Tempels und die Verdrängung der dort befindlichen national-israel. Abzeichen durch Substituirung anderer fordert für das Wort die religiöse Bez., in welcher es von Beschneidung und Sabbat (Ex. 31, 13) gebraucht wird; solche heidnische אֹתוֹת, die dem Tempel und der Gemeinde Jahve's als fortan gültige obtrudirt wurden, waren die 1 Macc. 1, 45—49., bes. der sogen. Greuel der Verwüstung ebend. v. 54. Mit יִוָּדַע v. 5 wird die Schreckensscene eingeführt, die man damals offensichtlich (79, 10) erlebte: כְּמַבִּיא ist das Subj., es ward sichtbar, fühlbar, bemerklich d. i. es sah sich an und man erlebte es, wie wenn einer im Holz-Dickicht die Axt eingehen macht d. i. dahinein oder darauf los schlägt. Der Plur. קַרְדֻּמוֹת drängt sich in die Vergleichung ein, weil es die vielen heidnischen Krieger sind, welche wie Jer. 46, 22 f. mit solchen Holzschlägern verglichen werden. Das Kamez von בְּסָבָךְ־עֵץ (nach anderer Schreibart בְּשִׂבְךָ[1]) nennt Norzi קמץ חטוף, die Verbindungsform wäre dann die Verkürzung von סְבַךְ (Ew. Olsh.), denn das lange *ā* von סָבָךְ leidet keine Verkürzung; nach anderer Ansicht ist *bi-sbāch-ez* zu lesen, wie Est. 4, 8 *k^{e}tāb-hadāth* (mit Gegenton-*Metheg* beim langen Vocal wie z. B. עֵץ־הַגָּן Gen. 2, 16). Der D. begleitet das Zerstörungswerk bis zum vernichtenden Schlage, den das die Aufmerksamkeit spannende יצת (viell. accusativisch gedachtes וְצֵת, *Kerî* וְצַתָּה wie Ez. 23, 43)[2] einführt. In v. 5 wird die gemeine rohe Ruhe gemalt, wie in dem virgilischen *illi inter sese cet.* die schwerfällige cyklopische Arbeit, in *jahalomûn* 6^b (hie und da *jahlomûn* punktirt) hört man den Schlag der aufgehobenen Aexte, welche das kostbare Schnitzwerk des Tempels zersplittern; das Suff. von פִּתּוּחֶיהָ (die Schnitzwerke davon) geht dem Sinne nach auf

1) So in dem Erfurter und Hallischen Verzeichnis der Wörter mit שׂ und שׁ von Josef ha-Nakdan.

2) Dagegen wird dreimal אַתְּ punktirt, wo man אַתָּה erwarten sollte Num. 11, 15. Dt. 5, 24. Ez. 28, 14.

מועדך. LXX die maccab. Deutung begünstigend: *ἐξέκοψαν τὰς θύρας* (Symm. *πύλας*) *αὐτῆς* (פְּתָחֶיהָ). Auf diese Zertrümmerung des Getäfels folgt v. 7 die Verbrennung, zunächst, wie sich denken läßt, jenes Getäfels selbst, so weit es aus Holz besteht. Die verbürgte LA ist hier מִקְדָּשֶׁיךָ, nicht מִקְדָּשֶׁיהָ. שִׁלְּחוּ בָאֵשׁ bed. in Brand stecken *immittere igni*, versch. v. שִׁלַּח אֵשׁ בְּ Feuer anlegen *immittere ignem*. Zu לָאָרֶץ חִלְּלוּ vgl. Thren. 2, 2. Jer. 19, 13. Den Ausruf der Feinde נִינָם leitet Hitz. nach LXX Symm. Trg. Hier. von נִין ab: ihr ganzes Geschlecht (näml. wollen wir ausrotten)! Aber נִין heißt die Nachkommenschaft, warum also nur die Jungen und nicht die Alten? Und wozu Ausdruck des Obj. und nicht vielmehr der Handlung, deren Obj. sich von selbst verstehen würde? נִינָם ist *fut. Kal* v. נָנָה hier = *Hi.* הוֹנָה vergewaltigen, despotisiren und, wie im späteren Hebr. אָנַס, gewaltsam zwingen; statt נִינֵם (v. רִיפָה wie רִיפָּה) lautet hier die Futurform נִינָם, wie וַיְזָרֻם Num. 21, 30., vgl. Ex. 29, 30. Dt. 7, 15 (auch Ex. 34, 19., wo aber חַזָּכָר zu lesen ist) und zu 118, 10—12. Nachdem nun schon von Verbrennung des Tempelgerüsts die Rede gewesen, kann מוֹעֲדֵי־אֵל nicht wieder die Offenbarungsstätte nach ihren Abtheilungen (Hgst.) bez., noch weniger die Festversammlungen (Böttch.), die der Feind nur durch Anzündung des Tempels über ihrem Kopfe verbrannt haben könnte, wozu aber כל nicht paßt. Moll billigt deshalb Ehrts Conj. שַׁבָּת וְכָל־, aber zu שבת (den Sabbat abschaffen) ist נָנָה kein passendes Wort, und übrigens ist diese Conj. eine tendentiöse Ausflucht. Der Ausdruck lautet, was man nicht bestreiten sollte, anscheinend auf Synagogen, wie Aq. übers. Denn an die von Propheten geleiteten Sondergottesdienste im nördlichen Reiche (2 K. 4, 23) läßt sich nicht denken, weil dieses zur Abfassungszeit des Ps. keinesfalls mehr bestand; auch nicht an die בָּמוֹת, deren Verbrennung kein frommer Israelit beklagen durfte; auch nicht an die aus der Urgeschichte Israels denkwürdigen h. Stätten, welche nirgends מוֹעֲדִים heißen und seit Gründung des Centralheiligtums nur als Sitze falscher Culte erscheinen — der Ausdruck führt (wie בֵּית וַצַד *Sota* IX, 15) auf religiöse Versamlungsorte, auf Gotteshäuser, also auf Synagogen — eine schwerwiegende Instanz für die maccab. Herleitung des Psalms.

V. 9—11. Das Schlimmste, was der D. zu klagen hat, ist, daß sich Gott in dieser Leidenszeit nicht wie sonst zu seinem Volke bekennt. „Unsere Zeichen" ist der gerade Gegens. zu „ihren Zeichen" v. 4., weshalb nicht nach 86, 17 Zeichen die Gott thut zu verstehen sind; das Suff. fordert ohnehin etwas Stätiges, es sind die stiftungsgemäßen gottesdienstlichen Ordnungen, mittelst welcher Gott mit seinem Volke in Gemeinschaft stehen will und deren es nun nicht mehr ansichtig wird, weil die Feinde sie beseitigt haben. Die Klage אֵין־עוֹד נָבִיא würde in der Zeit bald nach Jerusalems Zerstörung befremden, denn Jeremia's Thätigkeit währte darüber hinaus, auch hatte er ein Jahr zuvor (im 10. Zidkia's) geweissagt, daß die babyl. Herrschaft und beziehentlich das Exil 70 J. dauern werde; zudem trat 6 J. vor der Zerstörung Ezechiel auf, der mit den Zurückgebliebenen im Lande in Verbindung stand. Die Verweisung auf Thren. 2, 9 (vgl. Ez. 7, 26) beruhigt nicht,

denn dort wird doch vorausgesetzt, daß Propheten da seien, was hier geleugnet wird. Nur etwa als eine Stimme aus dem Exil, dessen Mitte (vgl. Hos. 3, 4. 2 Chr. 15, 3 und dazu *Cant. tr. puer.* v. 14: *καὶ οὐκ ἔστιν ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ ἄρχων καὶ προφήτης καὶ ἡγούμενος*) wirklich so wunderlos war und des proph. Zuspruchs ermangelte, ließe sich v. 9 begreifen; die 70 J. Jeremia's waren damals noch ein Räthsel ohne offenkundige Lösung (Dan. c. 9). Sind aber 8^b Synagogen gemeint, so klingt nun auch v. 9 mit der gleichlautenden Klage in der antiochischen Drangsalszeit 1 Macc. 4, 46. 9, 27. 14, 41 zusammen. In v. 10 wendet sich der D. mit der Frage „wie lang" an Gott selbst: wie lange soll dieses (anscheinend) endlose Lästern des Feindes dauern? warum ziehst du zurück deine Hand und deine Rechte d. h. warum lässest du sie feiern, ohne uns zu helfen (vgl. E. Gerlach zu Thren. 2, 3). Die Synonymenverbindung יָדְךָ וְיִמִינֶךָ ist wie 44, 4. Sir. 33, 7 ein vollerer Ausdruck für Gottes allmächtige Thatkraft. Diese feiert jetzt, 11^b ruft sie zu hülfreicher Gerichtsthat auf. „Aus deinem Busen drinnen vertilge" ist prägnanter Ausdruck für: „aus deinem Busen drin die dort unthätig ruhende Hand hervorziehend vertilge". Das *Chethîb* חוּקְךָ hat viell. gleichen Sinn, denn חֹק חֵיק חֹבֶק das Umschließen, dann das Umschließende. Statt מֵחֵיקְךָ (Ex. 4, 7) heißt es מִקֶּרֶב חוּקְךָ, weil dort im Bereiche des Busens die Strafgerechtigkeit Gottes zur Zeit gleichsam schlummert. Zu dem äußerlich objektlosen כַּלֵּה vollziehe Vertilgung oder: mach ein Ende (S. Qu. *συντέλεσον αὐτούς*) vgl. 59, 14.

V. 12—17. Mit dieser Bitte um Vertilgung der Feinde durch Gottes Eingreifen schließt die 1. Hälfte des Ps., die den schreienden Widerspruch der Gegenwart mit dem Verhältnisse Gottes zu Israel zum Inhalt hat. Der D. schöpft nun Trost, indem er in die Zeit zurückblickt, wo Gott als Israels König die reiche Fülle seines Heils überall auf Erden, wo Israels Bestand gefährdet war, in Heilsthaten entfaltete; בְּקֶרֶב הָאָרֶץ nicht im Umkreis nur des h. Landes, sondern z. B. auch in dem Aegyptens Ex. 8, 18. Gerade Aeg. hat der D. im Sinne, denn es folgt nun erst ein Blick auf die geschichtlichen v. 13—15, dann auf die natürlichen Machtäußerungen Gottes v. 16—17. Hgst. will auch v. 13—15 in letzterem Sinne verstehen mit Berufung auf Iob 26, 11—13. Aber wie Jesaia 51, 9 vgl. 27, 1 diese Bilder der Allmacht Gottes in der Naturwelt auf seine heilsgeschichtliche Machterweisung an der Weltmacht überträgt, so auch hier der D. in v. 13—15. Der תַּנִּין (der langgestreckte Saurier) ist bei Jes. wie bei Ez. (תַּחַנִּים 29, 3. 32, 2) Emblem des Pharao und seines Reiches; desgleichen hier der לִוְיָתָן, das eig. Naturwunder Aegyptens. Wie eine Wasserschlange oder ein Krokodil, wenn sie mit dem Kopfe emporkommen, durch mächtigen Schlag getödtet werden, hat Gott der Aegypter Köpfe zerschmettert, so daß das Meer ihre Leichen auswarf (Ex. 14, 30). Die צִיִּים Steppenbewohner, denen diese zur Speise wurden, sind nicht die Aethiopen (LXX Hier.) oder vielmehr Ichthyophagen (Bochart Hgst.), welche nach Agatharchi-

des sich ἐκ τῶν ἐκριπτομένων εἰς τὴν χέρσον κητῶν nährten, aber keine Menschenfresser waren, sondern die Wüstenthiere, welche, wie Spr. 30, 25 f. die Ameisen und die Klippdachse, עם heißen; לצירים ist Permutativ des unvollendet gebliebenen Begr. לְעַם: einem (seltsamen) Volke, näml. den Steppenthieren, wenn nicht das ל von לצירים wie auch das ל von לשׁרים Jes. 32, 1 ein alter (schon von LXX vorgefundener) Schreibfehler ist. Auch noch v. 15 ist nicht von Schöpfungs-, sondern Heilsgeschichtswundern gemeint, 15ᵃ von den Wasserspenden aus dem Felsen 78, 15 und 15ᵇ von dem Durchzug durch den wunderbar ausgetrockneten Jordan (הוֹבַשְׁתָּ wie Jos. 2, 10. 4, 23. 5, 1). Das Obj. מַעְיָן וְנַחַל ist eventuell gemeint: so daß das Wasser quell- und bachweise aus dem Spalte herausfloß. נַהֲרוֹת sind die Strömungen des Einen Jordan; der attributive Gen. אֵיתָן bez. sie als solche von nicht versiegender Fülle. Der Gott Israels, der so wunderbar sich in der Geschichte bewies, ist aber auch Schöpfer und Herr alles Geschaffenen. Tag und Nacht und die Gestirne beider sind seine Creaturen. Im Anschluß an die zu zweit genannte Nacht geht der Mond, ihr אָוֹר, der Sonne voraus, vgl. 8, 4., wo כּוֹנַן dasselbe was hier הֵכִין. Irrig erklärt man: Lichtkörper und insbes. die Sonne, was מְאוֹרוֹת vor dem specialisirenden ו erwarten ließe. גְּבוּלוֹת sind nicht blos die Grenzen des Festlands gegen das Meer hin Jer. 5, 22., sondern nach Dt. 32, 8. Act. 17, 26 auch die Grenzen des Festlands in sich selber, also die Naturgrenzen des Binnenlandes. קַיִץ וָחֹרֶף sind die zwei Jahreshälften: der Sommer mit Einschluß des Frühlings (אָבִיב), der im Nisan, dem Lenzmonat, um die Frühlings- Tag- und Nachtgleiche anfängt, und der Herbst mit Einschluß des Winters (סְתָו), nach dessen Ablauf die eigentlich lenzliche Vegetation beginnt (Hohesl. 2, 11). Die Jahreszeiten sind personificirt und heißen, gleichsam die Engel des Sommers und Winters, Gottes Gebilde.

V. 18—23. Nachdem der D. sich so an der Betrachtung der Macht Gottes, die er seinem Volke zugut als Erlöser und der ganzen Menschheit zugut als Schöpfer bewiesen, gestärkt hat, erhebt er sich von neuem zur Bitte, aber um so getroster und kühner. Da immer gegenwärtige Schöpfungsthatsachen vorausgegangen sind und nur weiter hinauf geschichtliche Großthaten Gottes, so weist זאת vielmehr vorwärts auf das Lästern der Feinde, welches er jetzt ungeahndet hingehen läßt, als ob er keine Kenntnis davon nähme. חֵרֵף hat *Pasek* hinter sich, um selbst das Wort, welches schmähen bed., von dem allerheiligsten Namen wegzurücken. Die Benennung עַם־נָבָל erinnert an Dt. 32, 21. In 19ᵃ ist חַיַּת nach den Acc. Absolutiv (Urform v. חַיָּה, s. zu 61, 1): übergib, überlasse nicht dem Thiere (Gethiere) die Seele deiner Turtel, wahrsch. richtig da לְחַיַּת נֶפֶשׁ „dem gierigen Gethier“, diese Umkehrung des bekannten נֶפֶשׁ חַיָּה, welche vielmehr den Sinn *vita animae* ergibt, ein unwahrsch. beispielloser Ausdruck ist; noch um vieles zweideutiger freilich wäre אל־תתן לנפשׁ חַיָּה תורך „übergib nicht der Gier des Thieres deine Turtel“ gewesen. Hupf. glaubt die „alte dumme LA“ mit Einem Schlage zu heilen, indem er אל תתן לנפשׁ חית תורך liest und

das übers.: „gib nicht der Wut das Leben deiner Turtel“, aber wo wäre ein Beleg für dieses לנפש „der Wut“ oder vielmehr (Psychol. S. 202) „der Gier“? Das Wort in so isolirter Stellung kann das nicht bed. — Turtel תּוֹר heißt Israel, welches auch 68, 14 mit einer Taube verglichen wird. In 19ᵇ hat חַיַּת, trotzdem daß Riehm diese Deutung geschmacklos findet (indem er statt לחיית mit Schrader למות zu lesen vorzieht), gleiche Bed. wie 19ᵃ und gleichen Sinn wie 68, 11 (vgl. 69, 37): das Gethier deiner Elenden d. i. deine elenden, armen Thierlein, eine bildliche Bez. der *ecclesia pressa*. Die Gemeinde, welche mit emblematischen Namen aus der Thierwelt zu bez. Sitte der Asafps. ist, befindet sich gleich Schafen unter Wölfen, und erscheint sich wie von Gott vergessen. Der Gebetsruf הַבֵּט לַבְּרִית ergeht aus einer Lage wie die maccabäische war; בְּרִית ist der Abrahams- und Sinaibund, besiegelt mit Blut der Beschneidung und des Bundesopfers (Sach. 9, 11), die seleucid. Verfolgungszeit stellte den Glauben auf die harte Probe, daß gerade die Beschneidung, dieses Zeichen, welches Israel den göttlichen Gnadenschutz gewährleistete, zu dem Zeichen geworden war, an welchem die Syrer ihre Schlachtopfer erkannten. Im B. Daniel 11, 28. 30 vgl. 32 Jes. 56, 4 ist ברית geradezu die Religion Israels und deren Bekennerschaft. Auch der Begründungssatz 20ᵇ entspricht der macc. Zeit, wo die verfolgten Bekenner sich tief im Gebirge versteckten 1 M. 2, 26 ff. 2 M. 6, 11., aber dort von den Feinden aufgespürt und niedergemacht wurden — damals wurden wirklich die Schlupfwinkel *κρύφοι* 1 M. 1, 53 des Landes voll von Stätten der Gewaltthat. Die Verbindung נְאוֹת חָמָס ist wie נְאוֹת הַשָּׁלוֹם Jer. 25, 37 vgl. Gen. 6, 11. Von hier verläuft der Ps. in gewohnteren Psalmenklängen. אַל־יָשֹׁב v. 21, näml. vom flehenden Hinzunahen zu Dir. „Beschimpfung von Wahnwitzigen den ganzen Tag“ ist unaufhörlich von ihnen ausgehende. עֹלָה תָמִיד „aufsteigend (1 S. 5, 12., nicht: anwachsend 1 K. 22, 35) immerfort“ ist obwol artikellos nicht Präd., sondern Attribut (s. zu 57, 3). Die Fassung der Bitte ist überaus gemäßigt, um so gewaltiger aber diese ihre Selbstbegründung.

PSALM LXXV.

Die Nähe des Richters mit dem Zornkelch.

2 Wir danken dir, Elohim, wir danken,
Und nahe ist dein Name:
Man erzählet deine Wunder.

3 Denn „erfassen werd' ich den Zeitpunkt,
Ich, in Geradheit werd' ich richten.
4 Wenn in Auflösung die Erde und all ihre Bewohner —
Ich, ich stelle zurecht ihre Säulen“. (*Sela*)
5 „Ich spreche zu den Ruhmredigen: Ruhmredet nicht!
Und zu den Frevlern: Erhebet nicht das Horn!
6 Nicht erhebet zur Höhe euer Horn,
Nicht redet gereckten Halses Freches!“

7 Denn nicht von Aufgang und nicht von Niedergang
Und nicht von der Wüste der Berghöhn her —
8 Nein, Elohim schafft Recht,
Den wird er niedrigen und den erhöhen.
9 Denn ein Becher ist in der Hand Jahve's
Und er schäumt von Wein, ist voll von Mischtrank,
Und er schenket draus, ja die Hefen davon schlürfen,
Austrinken müssen alle Frevler der Erde.

10 Und ich, ich werde verkündigen auf ewig,
Will lobsingen dem Gotte Jakobs,
11 Und alle Hörner der Frevler werd' ich herunterschlagen,
Erhöht werden müssen die Hörner der Gerechten.

Was Ps. 74 erfleht: *Steh auf, Jahve, führe deine Sache* (v. 22 f.), das schaut Ps. 75: das Gericht Gottes über die stolzen Sünder wird ihm Quelle des Lobpreises und triumphirenden Mutes. Das prophetische Gemälde steht auf lyrischem Goldgrund, aus der Tiefe der Empfindung taucht es auf und in diese wird es wieder zurückgenommen. Die Ueberschrift: *Dem Sangmeister, (nach der Weise:) Verdirb nicht* (s. zu 57, 1), *Psalm von Asaf, ein Gesang* bewährt sich. In HSS der LXX fand schon Theodoret den Zusatz *πρὸς τὸν Ἀσσύριον*, den Origenes tilgte. Daß der Ps., wie מזמור שיר besagt, unter Musikbegleitung gesungen zu werden bestimmt ist, zeigt das סלה, und dem לאסף entspricht sein ganz und gar asafischer Charakter, der bes. stark an Ps. 50 erinnert, von dem sich Ps. 75 aber dadurch unterscheidet, daß durch die Hoffnung richterlichen Einschreitens Gottes, welche er mit proph. Gewißheit ausspricht, eine bestimmtere Zeitlage durchblickt, dem Anschein nach die der assyrischen Völkergerichtszeit, aber nicht die Zeit nach der Katastrophe, sondern vor ihr, als die Weiss. Jesaia's vom Scheitern der assyr. Macht an Jerusalem ergangen war, wie auch Hgst. diesen Ps. als den lyrischen Begleiter der Weissagungen betrachtet, welche Jesaia angesichts des von den Assyriern drohenden Untergangs aussprach, und als ein Zeugnis des lebendigen Glaubens, mit dem die Gemeinde damals das Wort Gottes entgegennahm. Hitz. dagegen eignet sowol Ps. 75 als Ps. 76 Judas dem Maccabäer zu, welcher in dem einen den Sieg über Apollonios, in dem andern den Sieg über Seron feiere; „man darf sich vorstellen, daß er die Worte 75, 11 redet, indem er das erbeutete Schwert des gefallenen Apollonios schwingt." Aber die Wahrscheinlichkeit der Bez. auf die assyrische Zeit hält der auf die maccabäische mindestens die Wage (s. 75, 7. 76, 5—7), und wäre die Zeit Hizkia's aufzugeben, so wäre eher auf die Josafats zurückzugehen, denn die beiden Lieder sind zu urtümlich, um als Nachklänge und nicht vielmehr als Vorbilder der späteren Prophetie zu erscheinen. Nur Einfluß des Liedes Hanna's macht sich in Ps. 75 bemerklich.

V. 2—6. Die Gemeinde dankt invoraus für ihres Gottes richterliche Offenbarung, deren nahes Bevorstehen Er selbst ihr bekräftigt. Schwierig ist die Anknüpfung mit וְ in וְקָרוֹב שְׁמֶךָ. Daß וְ hier gleichbed. mit כִּי sei, ist weder hier noch irgendwo anzunehmen, aber allerdings könnte auch כִּי dafür stehen. Denn die Erklärungsversuche Hupfelds: ‚und „nahe ist dein Name" haben erzählt deine Wunder', und Hitzig: und du deß Name nahe ist, sie erzählen deine Wunderthaten, sind verzweifelt; eine solche Personification der Wunder ist nicht im Geiste der hebr. Poesie und ein solcher Relativsatz liegt jenseit des syntaktisch

Möglichen. Wollte man aber וקרוב שמך nach 50, 23 als Folge der Danksagung fassen (Campensis), so bliebe unbestimmt, wofür gedankt wird, und קרוב von der inneren Gegenwärtigkeit zu fassen (Hgst.) geht auch nicht, da dies nach Jer. 12, 2 vgl. Dt. 30, 14 einen Zusatz erfordern würde, welcher der Nähe diese Bez. auf Mund oder Herz gibt. So bleibt also nur übrig, die Nähe des Namens Gottes als äußere Thatsache in Bez. zu der angelegentlichen Danksagung zu setzen. Die Gemeinde hat die Verheißung einer bevorstehenden richterlich-erlöserischen Gottesoffenbarung empfangen und sagt nun: „Wir danken dir, danken und nahe ist dein Name", sie bewillkommt die künftige Gottesthat mit brünstigem Danke, alle die ihr angehören erzählen invoraus Gottes Wunder. So stand es wirklich als in Hizkia's Zeit die assyr. Bedrängnis aufs äußerste gestiegen war — es lagen damals Jesaia's Verheißungen einer göttlichen Wunderrettung vor und die Gläubigen begrüßten invoraus dankend den „kommenden Namen Jahve's" (Jes. 30, 27). Erst v. 3 folgt das nach תודינו (vgl. z. B. 100, 4 f.) zu erwartende כִּי. Gott selbst übernimmt die Begründung des ergehenden Dankes und Lobes in unmittelbarer Ankündigung der begrüßten nahen Hülfe (85, 10). Man übersetze nicht (wie z. B. Moll): wenn ich ergreifen werde u. s. w., denn 3^b hat nicht den Bau eines Nachsatzes, und v. 3 und 2 klaffen dann auseinander. כִּי begründet und wie man auch erkläre schlägt die Rede der Gemeinde plötzlich in Rede Gottes um. מוֹעֵד ist in der Sprache der Prophetie, bes. der Apokalyptik stehender Ausdruck für den Termin des schließlichen Gerichts (s. zu Hab. 2, 3). Wenn dieser Zeitpunkt im Zeitverlauf erschienen sein wird, dann wird sich Gott seiner bemächtigen (לָקַח in dem ungeschwächten urspr. Sinne thatkräftigen Erfassens vgl. 18, 17. Gen. 2, 15): Er selbst wird alsdann sich ins Mittel schlagen und Gericht halten nach streng eingehaltener Norm des Rechts (מֵישָׁרִים adv. Acc., vgl. במישרים 9, 9 u. ö.). Wenn es dahin gekommen, daß die Erde und alle ihre Bewohner zerflossen (vgl. Jes. 14, 31. Ex. 15, 15. Jos. 2, 9) d. i. unter dem Drucke der Ungerechtigkeit (wie aus 3^b zu schließen) entmutigt, auseinandergesprengt und wie in Auflösung begriffen sind (auch Hitz. nach Spr. 29, 9 und Riehm fassen 4^a als Umstandssatz): so wird Er (das absolute Ich אֲנִכִי) dieser Auflösung steuern, Er stellt zurecht die Säulen d. i. innern Pfeiler (Iob 9, 6) der Erde, ohne Bild: er bringt wieder zur Geltung die grundlegenden Ordnungen ihres Bestandes. תִּכַּנְתִּי ist Modus der Gewißheit und 4^a nach Art der lat. *ablativi abs.* vorausgeschickter Umstandssatz; Hitz. vergleicht treffend Spr. 29, 9., auch Jes. 23, 15 läßt sich nach diesem Satzverhältnis verstehen. Die Rede Gottes setzt sich auch hinter dem *Sela* fort. Es ist nicht das Volk Gottes, welches sich v. 5 auf Grund der göttlichen Verheißung warnend an seine Feinde wendet (Hgst.); der D. hätte dann אָמַרְתִּי oder wenigstens עַל־כֵּן אָמַרְתִּי sagen müssen. Gott selber redet und seine Rede lautet wie 50, 16 ff. vgl. 46, 11 noch nicht peremptorisch verdammend, sondern warnend und drohend, weil ja nicht der bereits zum schließlichen Gericht Erschienene, sondern der seine Erscheinung Ankündigende redet. Mit אָמַרְתִּי sagt er den in

Größenwahnsinn befangenen Prahlhansen und den das Horn oder das Haupt[1] erhebenden Frevlern was er ihnen einfürallemal gesagt haben will und was sie sich noch für die kurze Frist bis zum Gericht gesagt lassen sein sollen. Der D. hat, wenn wir den Ps. richtig datiren, Rabsake und Consorten im Sinne, vgl. Jes. 37, 23; das לְ hat wie dort und Zach. 2, 4 (s. Köhler) אֶל den Sinn feindlicher Richtung. אַל beherrscht auch noch 6b: „redet nicht erhobenen Halses Freches.“ Man verbinde nicht בְּצַוָּאר עָתָק mit steifem Halse: Parallelen wie 31, 19. 94, 4 und bes. die Grundstelle 1 S. 2, 3 zeigen, daß עָתָק Objektsbegriff ist und das בְּצַוָּאר für sich allein (womit auch die Accentuation übereinstimmt, da *Munach* hier Vicarius eines Trenners ist) nach Iob 15, 26 den Sinn von *τραχηλιῶντες* oder *ὑπεραυχοῦντες* hat.

V. 7—9. Die Gemeinde setzt hier, wieder in das בִּי v. 3 einsetzend (vgl. das כִּי 1 S. 2. 3), Gottes Rede fort. Eine Midraschstelle sagt: כל הרים שבמקרא הרים חוץ מזה (überall wo sich in der Schrift *harim* findet bed. es *harim* Berge außer dieses hier) und demnach wird von Raschi, Kimchi, Alschêch u. A. erklärt, daß der Mensch, wohin er auch sich wende, sich nicht durch Kraft und Kunst hohes Emporkommen verschaffen könne.[2] So nach der LA מִמִּדְבָּר, obwol Kimchi auch bei der LA מִמַּדְבֵּר so erklären zu dürfen behauptet, indem er auf מִרָּמַס (Jes. 10, 6) u. dgl. hinweist. Man sieht aber nicht ein, warum zum Ausdruck der Vorstellung „von irgendwo“ drei Himmelsgegenden mit Weglassung des Nordens aufgeboten sind (vgl. dagegen Jes. 49, 12 wo die ungenannte Himmelsgegend durch מרחוק vertreten ist); diese drei Himmelsgegenden, welche die irdischen Quellen der Macht repräsentiren sollen (Hupf.), sind ein Rahmen ohne Bild, und der Ged.: „von keiner Seite (näml. keiner irdischen) her kommt Erhöhung“, an sich quer im Ausdruck, bietet zu der vorausgegangenen Abmahnung eine schiefe Begründung; was aber die Gemeinde ersehnt, ist nicht zunächst Erhöhung, sondern Erlösung. Dagegen übers. LXX Targ. Syr. Vulg. *a deserto montium* (*desertis montibus*) und schon Abenezra faßt das richtig als palästinische Bez. des Südens, indem er die Aposiopese durch מִי שֶׁיּוֹשִׁיעַ (biblischer יָבֹא עֶזְרִי vgl. 121, 1 f.) ergänzt. Daß der Norden ungenannt bleibt, wird ebenso seinen Grund haben wie daß Dan. 8, 4 der Osten: es verräth sich dadurch (worin Moll uns beistimmt) daß es eine nördliche Macht ist, welche das israel. Völkchen bis zur Gotteslästerung übermütig mit dem Untergang bedroht und gegen welche dieses weder von Ost und West noch vom Süden her Hülfe erwartet, nicht von dem Rohrstab Aegypten (Jes. 36, 6) jenseit der Bergwüste des peträischen

1) Das Haupt heißt sanscr. *çiras*, zend. *çaranh* = *κάρα*, das Horn sanscr. *çṛinga* d. h. (nach Burnouf, *Études* p. 19) das aus dem Haupte (*çiras*) Hervorgehende und Hervorstehende, zend. *çrva* = *κέρας* קֶרֶן (*ḳarn*). Aber für das semitische Sprachbewußtsein weist קרן √ קֶרֶן den Wurzelbegriff des Festen oder Festverbundenen auf, und nicht anders verhält es sich auch mit den indogerm. Namen des Horns, s. Friedrich Delitzsch a. a. O. S. 89.

1) z. B. *Bamidbar rabba* c. 22., wogegen nach *Berêschîth Rabba* c. 52 הָרִים s. v. a. דָּרוֹם ist.

Arabiens, sondern allein von Jahve nach der jes. Losung: ה׳ שְׁפָטַנִי Jes. 33, 22. Der verneinende Ged. bleibt unvollendet, indem zu dem entgegengesetzten bejahenden fortgeeilt wird; die enge Zusammengehörigkeit beider drückt sich sinnfällig durch den Reim הָרִים und רָרִים aus. Das כִּי v. 8 begründet die Verneinung aus dem Gegentheil des Verneinten, das כִּי v. 9 begründet diese Begründung. Wäre zu übers.: „und der Wein schäumt", so würde es חַיַּיִן heißen; zudem zeigt מֶסֶךְ, welches ohne Zweifel Acc. ist, daß יַיִן auch nicht anders gedacht ist: und er (der Becher) schäumt (חָמַר wie اَخْمَر gähren) von Wein, ist voll von Mischtrank. Dem antiken Sprachgebrauch nach, welchem auch der arabische folgt, ist das im Untersch. von *merum* mit Wasser gemischter Wein, arab. *chamr memzûǵe;* man mischte den Wein mit Wasser nicht blos um ihn dünner, sondern auch um ihn angenehmer zu machen, מָסַךְ bed. deshalb geradezu s. v. a. einschenken (s. Hitz. zu Jes. 5, 22). Es ist also unnöthig, Würzwein (talm. קינדיטון *conditum*) zu verstehen, da auch mit der Wasserbeimischung sich nicht nothwendig die Nebenvorstellung der Schwächung verbindet. מְזֶה geht auf כּוֹס, welches wie Jer. 25, 15 männlich gebraucht ist; das Wort ist sonst Fem. wie der Weinname חֶמֶר und wechselt auch hier in שְׁמָרֶיהָ (vgl. Ez. 23, 34) demgemäß sein Geschlecht, obwol sich das weibliche Suff. auch mit Hitz. Riehm Moll dem Sinne nach auf מסך beziehen läßt. In dem *fut. consec.* וַיִּגַּר ist die histor. Bed., wie häufig, der consecutiven gewichen. אַךְ in אַף umzuändern (Olsh. Baur) ist unnöthig: es affirmirt die ganze folg. Aussage. Des Bechers Hefen — eine *dira necessitas* — werden schlürfen (Jes. 51, 17), austrinken müssen alle Frevler der Erde: sie werden nicht trinken und absetzen dürfen, sondern von J., dem als Richter Erschienenen, gedrängt mit unfreiwilliger Gier ihn austrinken müssen bis auf das Letzte (Ez. 23, 34). Wir haben hier die Grundstelle eines Bildes, welcher schon 60, 5 sich andeutete und bei den Proph. immer großartiger und greller ausgemalt wird. Während Obadia v. 16 vgl Iob 21, 20 sich mit einem Skizzenstriche begnügt, findet es sich, mannigfach gewendet, bei Jes. Hab. Ez. wieder, am häufigsten bei Jeremia 25, 27 f. 48, 26. 49, 12., wo es sich 25, 15 ff. zur sinnbildlichen Handlung verkörpert. Der Taumelbecher Jahve's ist (indem חֵמָה und חֵמֶר Zornglut und berauschender feuriger Wein verglichen werden) das den Sündern zugemessene und auszudulden gegebene Zorngericht.

V. 10—11. Der D. kehrt nun dankend und getrost aus der prophetisch vergegenwärtigten Zukunft zu seiner wirklichen Gegenwart zurück. Mit וַאֲנִי stellt er sich als Glied der jetzt noch bedrückten Gemeinde ihren stolzen Bedrückern entgegen: er will ewiger Herold sein der ewig denkwürdigen Erlösungsthat; לְעֹלָם sagt er, denn indem er sich so in Gott den Erlöser versenkt, gibts für ihn kein Sterben. Ist er Glied der *ecclesia pressa*, so wird er auch Glied der *triumphans* sein, denn *εἰ ὑπομένομεν, καὶ συμβασιλεύσομεν* (2 Tim. 2 12). In der Gewißheit dieses *συμβασιλεύειν* und in Gottes Kraft, die schon jetzt in

in dem Schwachen mächtig ist, mißt er v. 11 sich bei was er v. 8 als Gottes Selbstwerk ausspricht. Zum Bilde vgl. Dt. 33, 17. Thren. 2, 3 und bes. die vier Hörner im zweiten Gesichte Zacharja's 2, 1 f.; der Plur. lautet ebensowol קַרְנוֹת als קְרָנִי, weil nichthörnerne Hörner gemeint sind. Hörner sind Mächte zu Trutz und Schutz. Die geistlichen Hörner behalten die Obmacht über die natürlichen. Der Ps. schließt so subjektiv als er begonnen. Das prophetische Bild ist lyrisch eingerahmt.

PSALM LXXVI.

Lob Gottes nach ergangenem Zorngericht.

2 **Kundgeworden in Juda ist Elohim,**
In Israel ist groß sein Name.
3 **Er schlug in Salem auf sein Zelt**
Und seine Wohnstätte in Zion.
4 **Dort zerbrach er des Bogens Blitze,**
Schild und Degen und Kriegswehr. (*Sela*)

5 **Glanzvoll bist du, herrlich vor Raubes-Bergen!**
6 **Entwaffnet wurden die beherzten Starken,**
Schlummerten hin in ihren Schlaf,
Und nicht fanden all die Tapfren ihre Hände.
7 **Vor deinem Dräuen, o Gott Jakobs,**
Ward tiefbetäubt wie Wagen so Roß zusamt.

8 **Du, du bist furchtbar,**
Und wer besteht vor dir, wenn anhebt dein Zorn?
9 **Vom Himmel ließest du Gericht erschallen —**
Die Erde fürchtete sich und wurde stille,
10 **Beim Aufstehn Elohims zum Gerichte,**
Heil zu schaffen allen Duldern des Landes. (*Sela*)

11 **Denn der Menschen Grimm wird dir zum Lobpreis,**
Indem du mit übrigem Vorrath von Grimmesfülle dich gürtest.
12 **Gelobet und entrichtet Jahve eurem Gotte,**
Mögen alle rings um Ihn Weihgaben bringen dem Schrecklichen.
13 **Er mähet ab das Schnauben der Gewaltherrn,**
Ist furchtbar den Königen der Erde.

Kein Ps. hatte ein größeres Recht, auf Ps. 75 zu folgen, als dieser *Dem Sangmeister mit Saitenspielbegleitung* (s. 4, 1), *Psalm von Asaf, ein Gesang* überschriebene. Gleiche Ausdrücke (*Gott Jakobs* 75, 10. 76, 7., *Fromme*, *Frevler der Erde* 75, 9. 76, 10) und durchaus gleiches Gepräge sprechen für Einheit des Verf. Auch sonst bilden sie ein Paar: Ps. 75 bereitet auf die göttliche Gerichtsthat als bevorstehende vor, welche Ps. 76 als geschehene feiert. Denn es kann kaum einen Ps. geben, dessen Inhalt sich so genau mit einer anderweitig bekannten Geschichtslage deckt, wie anerkanntermaßen (LXX *πρὸς τὸν Ἀσσύριον*) der Inhalt dieses Ps. mit der Niederlage der Heeresmacht Assurs vor Jerusalem und ihren Folgen. Der Psalter enthält ähnliche Ps., die sich auf ein ähnliches Ereignis unter Josafat beziehen, näml. auf die von dem Asafiten Jahaziel geweissagte damalige Niederlage der verbündeten Nachbarvölker durch gegenseitige Niedermetzelung (s. zu 46 u. 83). Auch in Ps. 76 würden die „Raubes-Berge", von den seïritischen Raubritterbergen ver-

standen, auf dieses Ereignis deuten. Aber wie sich in Ps. 75 die Bez. auf die Katastrophe Assurs unter Hizkia durch die Nichterwähnung des Nordens v. 7 verrieth, so legt in Ps. 76 sowol das שָׁמָּה v. 4 als die Beschreibung der Katastrophe selbst ebendiese Bez. nahe; die Berührungen mit Jesaia und zum Theil mit Hosea (vgl. v. 4 mit Hos. 2, 20) und Nahum erklären sich daraus, daß mit der Prophetie jener Zeit die Lyrik Hand in Hand ging, wie Jesaia für die Zeit, wo J. seinen Grimm über Assur entladen wird, verheißt 30, 29: *Euer Gesang wird da erschallen, wie in der Nacht, da das Fest geweiht wird.*

Der Ps. ist hexastichisch — ein Muster ebenmäßigen Strophenbaues.

V. 2—4. In Gesamtisrael und insbes. Juda ist Elohim kundgeworden (hier nach 2^b Particip, wogegen 9, 17 Finitum), indem er sich kundgemacht (vgl. דְּעוּ Jes. 33, 13); sein Name ist da groß, indem Er sich als Großen erwiesen hat und als Großer gepriesen wird. In Juda insbes., denn da in Jerusalem und zwar auf Zion, der Burg mit den uralten Pforten (24, 7), hat er seinen Wohnsitz auf Erden innerhalb Israels. שָׁלֵם ist der alte Name Jerusalems; denn das Salem Melchisedeks ist eine und dieselbe Stadt mit Jerusalem Adonizedeks Jos. 10, 1. In diesem uralten Salem hat Gott סֻכּוֹ sein Zelt (= עֻכּוֹ Thren. 2, 6 = סָכָּתוֹ wie 27, 5), dort מְעוֹנָתוֹ seine Wohnstätte, ein sonst von dem Lager des Löwen (104, 22. Am. 3, 4) übliches Wort, vgl. zur Wortwahl Jes. 31, 9. Das Fut. der Folge וַיֵּחִי ist Ausdruck der Thatsache, welche daraus erhellt, daß Gott in Juda kund und sein Name groß in Israel ist. Wodurch er sich kund gemacht und seinen Namen verherrlicht hat, sagt v. 4. שָׁמָּה (mit der Accusativendung *a*, nunirt im aram. תַּמָּן) dortwärts, dortselbst ist (wie überhaupt der Acc. sowol auf die Frage wo als wohin gebraucht wird) nur die vollere Form für שָׁם wie Jes. 22, 18. 65, 9. 2 K. 23, 8 u. ö. רִשְׁפֵּי־קֶשֶׁת (mit aspirirtem פ, vgl. dagegen Hohesl. 8, 6 [1]) sind die blitzschnell von dem Bogen ausgehenden (Iob 41, 20) Pfeile; daneben werden noch zwei andere Waffen genannt und zuletzt alles was dem Kriege dient in מִלְחָמָה zusammengefaßt (vgl. Hos. 2, 20). Gott hat die gegen Juda gerichteten Waffen der Weltmacht und damit diese selbst zerbrochen (Jes. 14, 25) und also (gemäß der Weiss. Hos. 1, 7 und Jes. c. 10. 14. 17. 29. 31. 33. 37., insbes. 31, 8) sein Volk ohne dessen Zuthun durch unmittelbares Eingreifen gerettet.

V. 5—7. Die „Raubes-Berge", wofür LXX ὀρέων αἰωνίων (הָרֵי טֶרֶם?), ist emblematische Benennung der hochfahrenden und jeden der ihnen nahe kommt ausraubenden Machthaber [2] oder Weltmächte. Hoch über diese ragt Gottes Glorie hinaus. Er ist נָאוֹר (vgl. zu Form und Passivbed. נָכוֹן, נָבוֹן u. dgl.) *illustris*, eig. erleuchtet, von Gott gesagt: lichtumflossen, lichtumwallt im Sinne von Dan. 2, 22. 1 Tim. 6, 16. Er ist der אַדִּיר, welchem der Libanon des feindlichen Völkerheeres erliegen

---

1) Die Punktation ist hier so inconsequent wie in יַלְדוּת und dagegen מַרְחוֹת.

2) Ein Vers eines schönen Gedichts des *Muḥammel*, welches *Ibn Dûchî*, der Phylarch der *Beni Zumeir*, ein gefeierter Dichter der Steppe, dem Consul Wetzstein diktirte, lautet: Die Edlen sind wie eine hocherhabene Berghalde, auf der du, wenn du zu ihr kommst, Abendbrot und Schutz (العشا وذرى) findest.

muß (Jes. 10, 34). Den Atlas nennen die Mauren nach Solinus (*ed. Mommsen* p. 124) *Addirim*. Dieses Erliegen wird v. 6 f. beschrieben. Die Herzensstarken, die Löwenherze sind ausgezogen, entwehrt worden, *exuti;* אֶשְׁתּוֹלְלוּ (mit orthophonischem Gaja)[1] ist aramaisirendes *praet. Hithpo.* (wie אֶתְחַבַּר 2 Chr. 20, 35 vgl. Dan. 4, 16. Jes. 63, 3) in pass. Bed. Aus 6^{ac} sieht man, daß der Eintritt der Katastrophe geschildert wird und also נָמוּ (mit Ton auf *ult.* wie Nah. 3, 18 vgl. Luzzatto, *Gramm.* §. 507) inchoativ gemeint ist: sie sind in ihren Schlaf verfallen, näml. den ewigen Schlaf (Jer. 51, 39. 57), wie Nahum sagt: *es schlafen deine Hirten, König Assurs, es ruhen deine Herrlichen.* In 6^{c} sehen wir sie in den letzten Todeszuckungen liegen und den letzten Versuch machen, sich emporzuraffen. Aber sie finden die Hände nicht, die sie drohend gegen Jerusalem erhoben: diese sind gelähmt, unbeweglich, starr und todt, vgl. die RAA Jos. 8, 20. 2 S. 7, 27 und talmudisch: „er fand seine Hände und Füße nicht im Schulhaus" d. h. er war ganz verdutzt und verblüfft.[2] Dieses Leichenfeld ist die Wirkung der allmächtigen Energie des Wortes des Gottes Jakobs, vgl. וְנָצַר בּוֹ Jes. 17, 13. Vor seinem Dräuen ist sowol Streitwagen als (וְ — וְ) in Regungslosigkeit und Bewußtlosigkeit versunken — eine Anspielung auf Ex. 15 wie Jes. 43, 17: *Der ausziehn läßt Wagen und Roß, Heer und Helden — zusamt sinken sie hin, stehn nimmer auf; verflackert sind sie, wie ein Docht verloschen.*

V. 8—10. Dieselbe Folgerung, wie v. 8 der Psalmist, zieht auch Nahum 1, 6 aus der Niederlage Sanheribs; מִפָּנָיו אַפָּה (vgl. Rut 2, 7. Jer. 44, 18) von dem entscheidenden Wendepunkte an, dem אָז 2, 5., wo dein Zorn losbricht. Gott sprach vom Himmel sein richterliches Wort in den Kriegslärm der feindlichen Welt: sofort (vgl. zur Tempusfolge 48, 6 und zu Hab. 3, 10) war er beschwichtigt: die Erde gerieth in Furcht und ihr Aufruhr mußte sich legen, indem nämlich Gott sich für sein verunruhigtes duldendes Volk erhob, indem er sprach wie wir Jes. 33, 10 lesen und das Gebet in höchster Noth Jes. 33, 2 erfüllte.

V. 11—13. Die eben erlebte Thatsache wird v. 11 aus einer allgem. Wahrheit begründet, die darin zur Erscheinung gekommen ist. Der Grimm der Menschen wird dich preisen d. h. muß zuletzt zu deiner Verherrlichung dienen, indem dir näml. (11^{b} syntaktisch wie 73, 3^{b}) immer eine שְׁאֵרִית d. i. ein noch unerschöpfter Rest und zwar nicht blos von חֲמָה, sondern von חֵמֹת verbleibt, womit du dich gegen solchen menschlichen Grimm gürten d. i. waffnen kannst, um ihn zu dämpfen; שְׁאֵרִית חֵמֹת heißt der, nachdem menschlicher Grimm sich überboten hatte, Gotte noch verfügbare unendliche Grimmesvorrath. Oder viell. noch besser und dem Begriffe von שְׁאֵרִית genügender: es ist der, wenn menschlicher Grimm (חֲמָה) sich ausgetobt hat, indem Gott die Titanen ruhig und lachend 2, 4 gewähren läßt, auf Gottes Seite übrige und nun sich entladende Vorrath unendlicher Grimmesfülle. Bei der Erklärung:

1) s. Baer, Metheg-Setzung in Merx' Archiv 1868, 2 S. 207.
2) Dukes, Rabb. Blumenlese S. 191.

mit dem Rest des Grimmes (der feindlichen Menschen) wirst du dich gürten d. i. er dient dir nur zum Schmucke (Hupf). bleibt der Wechsel von חֵמָה und חֵמֹת unerklärt und תַּחְגֹּר wird seinem durch den Zus. erforderten kriegerischen Sinne (Jes. 59, 17. 51, 9. Weish. 5, 21) entfremdet. Ew. Böttch. lesen mit LXX תְּחָגֶּה ἑορτάσει σοι, wobei, abgesehen von dem schwülstigen Ausdruck, שארית חמת (ἐγκατάλειμμα ἐνθυμίου) den sich plötzlich in sein Gegentheil verwandelnden Feindseligkeits-Rest bez. müßte und man nicht absieht, weshalb was 11ª vom Grimme sagt hier auf dessen Rest beschränkt wird. Richtig Trg. Hier. wie auch Jefeth: *reliquiis irarum accingeris.* Eine solche Unerschöpflichkeit göttlicher Zornmacht hat sich in dem jüngst Erlebten gezeigt. So sollen denn die zu Gottes Volk gehören geloben und bezahlen d. h. (indem das Uebergewicht auf den zweiten Imper. fällt) ihre Gelübde bezahlen, und alle rings um Ihn d. h. alle um Ihn und sein Volk her wohnenden Völker (כָּל־סְבִיבָיו Subj. zum Folg., wonach auch accentuirt ist) sollen Weihgeschenke herzubringen (68, 30) dem Gott, der מוֹרָא d. i. Inbegriff des Furchteinflößenden ist. So heißt Er Jes. 8, 13., die Aufforderung stimmt mit der Weiss. Jesaia's, wonach Aethiopien infolge der Gerichtsthat Jahve's an Aussur sich selbst Ihm als Weihgabe darbringt (c. 18), und mit der Erfüllung 2 Chr. 32, 23. Ebenso jesaianisch lautet 13ª vgl. Jes. 25, 1—5. 33, 11. 18, 5.: Gott macht es mit dem Schnauben der Fürsten d. i. Despoten, wie der Winzer mit den wilden Ranken des Weinstocks: er kappt es, er schneidet es ab, so daß es erfolglos bleibt. Es ist das von Joel 4, 13 skizzirte, dann von Jesaia ausgemalte und Apok. 14, 17—20 zur Vision verkörperte Bild, welches sich hier andeutet. Gott macht dem trotzigen übermütigen Gebaren der Zwingherren ein Ende und wird zuletzt der von allen Königen der Erde Gefürchtete — alle Reiche werden schließlich Gottes und seines Christus.

PSALM LXXVII.

Geschichtstrost in Leidensjahren.

2 Ich rufe zu Elohim und will schreien,
Ich rufe zu Elohim, daß er auf mich horche.
3 An meinem Drangsalstage such' ich den Allherrn,
Meine Hand ist Nachts hingegossen ohne Nachlaß,
Es weigert sich des Trostes meine Seele.
4 Gedenk' ich Elohims, so muß ich stöhnen;
Sinn' ich nach, so schmachtet hin mein Geist. (*Sela*)

5 Offen hältst du meine Augendecken,
Es stößt mich hin und her und ich bin sprachlos.
6 Ich überdenke Tage vor Alters,
Jahre der Urzeit,
7 Will gedenken meines Saitenspiels des Nachts,
Tiefinnerst sinnen und in Grübeln fällt mein Geist.
8 Wird auf ewig verwerfen der Allherr
Und nicht weiter gnädig sein fortan?

9 Ist denn dahin auf immer seine Gnade,
Ists aus mit der Verheißung in Geschlecht und Geschlecht?
10 Hat Gott vergessen hold zu sein,
Oder hat er eingezogen in Zorn sein Erbarmen?! (*Sela*)

11 Drauf sag' ich mir: mein Leidensverhängnis ist das,
Jahre der Rechte des Höchsten.
12 Preisend gedenk' ich der Thaten Jāh's,
Denn gedenken will ich von Alters her deines Wunderthuns,
13 Und erwägen all dein Werk,
Und will über deine Thaterweise sinnen.
14 Elohim, in Heiligkeit ist dein Weg,
Wo ist ein Gott, groß wie Elohim?
15 Du bist allein Gott, wunderthätig,
Hast offenbart unter den Völkern deine Macht.
16 Du hast erlöst erhobnen Arms dein Volk,
Die Söhne Jakobs und Josefs. (*Sela*)

17 Es sahn dich die Wasser, Elohim,
Es sahn dich die Wasser, wanden sich,
Dazu erzitterten die Tiefen.
18 Es strömten Wasser die Wolken,
Es dröhnten die Aetherhöhn,
Dazu fuhren deine Pfeile hin und her.
19 Dein Donner erscholl in Wirbelwind,
Es lichteten Blitze den Weltkreis,
Es zitterte und erbebte die Erde.
20 Im Meere ging dein Weg
Und dein Pfad in großen Wassern,
Und deine Fußstapfen waren nicht zu erkennen.

21 Du hast geleitet einer Herde gleich dein Volk
Durch die Hand Mose's und Ahrons.

Die Erde fürchtete sich und ward stille sagt 76, 9.; *es zitterte und bebte die Erde* sagt 77, 19 — dieser gemeinsame Ged. ist die Schnur, an welcher diese zwei Ps. aufgereiht sind. Im Allgem. läßt sich von Ps. 77 sagen, daß der S. sich von der traurigen Gegenwart hinweg in die Erinnerung der vorzeitigen Jahre flüchtet und besonders an dem Bilde der wunderreichen Erlösung aus Aeg. tröstet. Uebrigens aber bleibt es dunkel, was das für ein nationales Leiden ist, welches ihn treibt, von dem jetzt verborgenen Gott zu dem vormals offenbaren seine Zuflucht zu nehmen; keinesfalls ist es ein rein persönliches Leiden, sondern, wie der in den früheren volksgeschichtlichen Macht- und Gnadenoffenbarungen gesuchte Trost zeigt, Mitleiden mit der Gesamtheit seines Volkes. Inmitten des hymnischen Rückblicks bricht der Ps. plötzlich ab, so daß Olsh. meint, er sei verstümmelt, und Thol., der Verf. habe ihn nicht fertig gebracht. Aber so mit einem Geschichtsbilde zu schließen, ohne die Gedankenlinie zu ihrem Anfang zurückzuwenden, ist wie Ps. 77. 81 zeigen asafische Weise. Wo unser Ps. aufhört, schließt sich Hab. c. 3 wie eine Fortsetzung an. Denn mit der Bitte, jene Erlösungsthat der mosaischen Vorzeit zu erneuern und im Zorne der Barmherzigkeit zu gedenken, beginnt der Proph., und in Ausdrücken und Bildern, welche unserem Ps. entlehnt sind, schaut er dann die neue Erlösungsthat, von welcher die alte überstrahlt wird. Wenigstens so viel ist also einleuchtend, daß Ps. 77 älter als Habakuk ist. Hitz. freilich nennt den Psalmisten den Leser und Nachahmer von Hab. c. 3, und Philippson betrachtet sogar das Wechselverhältnis als ein zufälliges, auf allgem. Aehnlichkeit einiger Ausdrücke

beschränktes. Wir glauben aber im Comm. zu Habakuk (1843) S. 118—125 bewiesen zu haben, daß das Wechselverhältnis ein in Habakuks prophetischem Typus tiefbegründetes ist und daß der Psalm bei Habakuk durchklingt, nicht Habakuk beim Psalmisten, wie überh. die Asafps. voll sind von kühn skizzirten Entwürfen zu späteren prophetischen Ausführungen. Auch jetzt noch fragen wir: wie konnte an Hab. 3., dieser frohlockenden Aussicht in eine lichte, heilvolle Zukunft, die düstere, rückwärts der Gesch. der Vergangenheit zugekehrte Klage des Ps. 77 sich gestalten? Ist nicht vielmehr der Fernblick Hab. 3 das Resultat jenes Rückblicks Ps. 77, die an diesem entzündete Zuversicht der Erhörung, die erhörungsgewisse Vergegenwärtigung einer neuen Gottesthat, in welcher die mosaische sich gegenbildlich erneuert?

Mehr als dies, daß der Ps. älter ist als Habakuk, der unter Josia oder auch schon unter Manasse auftrat, läßt sich nicht behaupten. Denn daß ein Hauptgegenstand des Schmerzes des Psalmisten der zu seiner Zeit erfolgte Untergang des Zehnstämmereichs sei, läßt sich aus v. 16 und v. 3 vgl. mit Gen. 37, 35 nicht schließen. Nur etwa die bereits erfolgte Reichsspaltung scheint sich in diesen Stellen anzudeuten. Hervorhebung der josefitischen Stämme ist jedoch dem asafischen Liederkreise eigen.

Die Aufgabe des Sangmeisters wird durch die Aufschrift dem Jeduthun (*Chethîb*: Jedithun) zugetheilt, denn mit עַל 62, 1 wechselt לְ 39, 1., und daß יְדוּתוּן die Gesamtheit der Jeduthunäer bezeichne („Vorsteher über . .“) wäre möglich, ist aber ohne Beispiel.

Das Strophenschema des Ps. ist 7. 12. 12. 12. 2. Die drei ersten Strophen oder Stichengruppen schließen mit סֶלָה.

V. 2—4. Der D. will unablässig beten und betet, denn seine Seele ist trostlos und schwer angefochten von dem Abstande des Einst und Jetzt. Der Vocalisation nach scheint וְהַאֲזִין Imper. nach der neben הַקְטֵל und הַקְטִילָה vorkommenden Form הַקְטִיל sein zu sollen, vgl. 94, 1. Jes. 43, 8. Jer. 17, 18. Thren. 5, 1 und die Schreibung הַקְטִיל 142, 5. 2 K. 8, 6 u. ö., also *et audi* = (vgl. 2 S. 21, 3) *ut audias*. Aber die so vereinzelte Anrede ist unleidlich; man wird וְהַאֲזִין mit allen alten Uebers. als *perf. consec.* im Sinne von *ut audiat* anzusehen haben, obgleich diese Umlautung von חֲאֲזִין in הַאֲזִין bei hinzutretendem *Waw consec.* sich sonst nicht belegen läßt und Kimchi sich deshalb das Unmögliche einredet, daß וַהַאֲזִין lautlich für וַיַּאֲזִין stehe; sie ist aber ebenso möglich wie umgekehrt der *inf. constr.* הַחֲזִיק für חֲזֵק Jer. 31, 32. Die Prätt. v. 3 sind Ausdruck des Angehobenen und Fortdauernden. Der D. bemüht sich in seiner dermaligen Leidenszeit durchzudringen zu dem HErrn, der sich ihm entzogen; seine Hand ist nächtlicher Weile hingegossen oder ergossen (nicht: ausgegossen, was נִגַּר nicht bed., dessen Wurzelbed., wie das Syrische zeigt, sich längs hinziehen *protrahere* ist), ohne zu ermatten und nachzulassen; sie ist fest und beharrlich (אֱמוּנָה, wie es Ex. 17, 12 heißt) himmelan gestreckt. Seine Seele ist trostlos und aller Trost prallt bis jetzt an ihr ab (vgl. Gen. 37, 35. Jer. 31, 15). Gedenkt er Gottes, der ihm einst nahe war, so muß er stöhnen (vgl. 55, 18. 3 und zu der Cohortativform von einem V. ל״ה Ges. §. 75, 6), weil er sich ihm verborgen hat; sinnt er nach, um ihn wiederzufinden, so umflort sich sein Geist d. h. er sinkt in Nacht

und Ohnmacht (חָתְצָמָה wie 107,5. 142, 4. 143, 4). Die je zwei Glieder von v. 4 sind Vorder- und Nachsatz, s. über diese affectvolle Art des Satzbau's Ew. §. 357b.

V. 5—10 „Schirme meiner Augen" nennt er seine Augenlider. Der diese hält, daß sie offen bleiben, wenn sie sich zum Schlaf zusammenschließen wollen, ist Gott; denn der Aufblick zu Ihm hält den D. wach trotz aller Ueberspannung seiner Kräfte. Hupf. u. A.: Du hast gehalten d. i. fortdauern lassen die Nachtwachen meiner Augen — was affektirt im Gedanken und Ausdruck. Die Prät. besagen Zeitheriges was noch kein Ende genommen. Er erleidet nach wie vor in seinem Innern Püffe und Stöße, als ob er auf dem Ambos (פַּעַם) läge, und die Stimme versagt ihm. Da tritt denn an die Stelle des lauten Gebets stilles Selbstgespräch; er versetzt sich überdenkend zurück in die Tage von Ur her (143, 5), die Jahre vergangener Zeitläufe (Jes. 51, 9), die an Macht- und Gnadenerweisen des damals offenbaren, jetzt verborgenen Gottes so reich waren; er gedenkt der besseren Vergangenheit seines Volkes und seiner eignen, indem er sich jetzt in der Nacht geflissentlich die Zeit ins Bewußtsein zurückruft, wo freudige Dankbarkeit ihn zu Lobgesang mit Saitenspiel drängte (בַּלַּיְלָה nach den Acc. nicht zu נגינתי, sondern zum Verbum gehörig, obwol freilich jene Verbindung sich durch Parallelen wie 16, 7. 42, 9. 92, 3 vgl. Iob 35, 10 sehr empfiehlt), an dessen Stelle jetzt Schreien und Seufzen und dumpfes Schweigen getreten ist; er gibt sich „bei seinem Herzen" d. i. in Zurückgezogenheit auf sein Innerstes dem Sinnen hin, indem er seine Gedanken unaufhörlich zwischen Jetzt und Vormals herüber- und hinüberschweifen läßt, und demzufolge (*fut. cons.* wie 42, 6) verlegt sich sein Geist auf Scrupuliren (was LXX mit *σκάλλειν*, *Aq.* *σκαλεύειν* wiedergibt) — seine Anfechtung steigert sich. Es folgen nun die Zweifelfragen des Angefochtnen; er fragt in mannigfachen Wendungen v. 8—10 (vgl. 85, 6), ob es denn mit Gottes Gnade und Verheißung ganz aus sei, indem er sich dabei selbst sagt, daß dies doch mit der Unveränderlichkeit seines Wesens (Mal. 3, 6) und der Unverbrüchlichkeit seines Bundes streite. אָפַס (nur als 3. *praet.* vorkommend) wechselt mit גָּמַר (12, 2). חַנּוֹת ist nach Art der Vv. ל״ה gebildeter *inf. constr.*, der aber auch als *inf. absol.* vorkommt (שַׁמּוֹת Ez. 36, 3., vgl. zu 17, 3. Iob 19, 17); Ges. Olsh. (welcher diese Infinitivform bezweifelt §. 245f) sehen darin, wie AE u. Kimchi, den Plur. von einem Subst. חַנָּה, aber bei Ez. a. a. O. (s. Hitz.) ist ein solcher substantivischer Plural syntaktisch unmöglich. קָפַץ רַחֲמִים heißt das Mitgefühl zusammen- und zurückziehen, so daß es sich nicht äußert, wie wer nicht geben will die Hand יִקְפֹּץ Dt. 15, 7 vgl. oben 17, 10.

V. 11—16. Mit וָאֹמַר führt der D. den Selbstzuspruch ein, womit er sich bisher, wenn solche Fragen der Anfechtung sich ihm aufdrängten, beschwichtigt hat und noch beschwichtigt. In der Uebers. des חַלּוֹתִי (mit regelrecht vor folg. Monosyllabum zurückgegangenem Ton) schwankt schon das Trg. zwischen מְרִירוּתִי (mein Leiden) u. בְּצוּתִי (mein Flehen); ebenso in der Uebers. von 11b zwischen אַשְׁתַּנִּי (verändert haben sich)

und שָׁנִים (Jahre). Keinesfalls kann שְׁנוֹת Aenderung in aktivem Sinne bed., wie Lth. übers.: *Die rechte Hand des Höhesten kan alles endern,* nur das Andersgewordensein (LXX Theod.: *ἀλλοίωσις*, S. und die Syrer falsch: Wiederholung *δευτέρωσις*), wonach Mr. Hupf. Hitz.: mein Leiden ist dies, daß sich geändert (hat oder: habe) die Rechte des Höchsten. Aber nachdem wir שנות v. 6 als dichterischen Plur. v. שָׁנָה Jahr gelesen, ist doch vorerst zuzusehen, ob er hier nicht gleiche Bed. habe. Und da bieten sich mancherlei Erklärungen dar. Man kann erkl.: „mein Flehn ist dies: Jahre der Rechte des Höchsten" (näml. daß solche gleich den vorzeitigen sich erneuern mögen); aber dieser Ged. eignete sich nicht zur Einführung mit וָאֹמַר. Entweder hat man zu erkl.: meine Kränkung, näml. von Seiten Gottes d. i. die von ihm mir widerfahrende Anfechtung, das von ihm über mich verhängte Leiden, Aq. *ἀῤῥωστία μου*, ist das (vgl. Jer. 10, 19), oder da in diesem Falle unzweideutiges חֲלוֹתִי statt des *Pi.* gesagt wäre: mein Durchbohrtsein, meine Verwundung, mein Weh ist das, S. *τρῶσις μου* (*inf. Kal* v. חָלַל 109, 22 n. d. F. חֲנוֹת v. חָנַן, nicht Plur. wie Theod. Qu.: *ὠδῖνες μου*) — es sind Jahre der Rechte des Höchsten d. i. solche, welche Gottes gewaltige Hand, unter die ich mich zu beugen habe (1 P. 5, 6), gestaltet und mir zugemessen hat. Bei dieser Auffassung von 11^b schließt sich nun auch 12^a wolvermittelt an. Der D. sagt sich selbst, daß das ihm beschiedene Leiden seine Zeit hat und nicht ewig währt. Darin liegt eine Hoffnung, welche den Rückblick in die bessere Vergangenheit für ihn zum Trostquell macht. In 12^a ist das *Chethib* אזכיר beizubehalten, denn so erkl. sich am besten das כִּי 12^b: „Ich bringe in Erinnerung d. i. verkünde rühmend (Jes. 63, 7) die Thaten Jāh's, denn gedenken will ich von Ur her deines Wunderthuns" — die Trauer über den Abstand der Gegenwart wird nun von der Hoffnung gemildert, daß Gottes Rechte, die jetzt erniedrigende, seiner Zeit auch wieder erhöhn wird. Darum will er an dem Heilswerk Gottes in allen seinen Wundererweisungen von Ur her sich nun, wie der Fortgang vom Indicativ zum Cohortativ (vgl. 17, 15) besagt, recht trösten und laben. יָהּ heißt in kernhaftester Benennung der Gott der Heilsgeschichte, der sein Heilswerk, wie Habakuk fleht, innerhalb der künftigen Jahre neubeleben und herrlich hinausführen wird. Ihm der da war und der da kommt bringt der D. nun Lob und Preis. Der Weg Gottes ist sein geschichtliches Walten und insbes., wie Hab. 3, 6 הֲלִיכוֹת, sein erlöserisches. Daß בַּקֹּדֶשׁ nicht „im Heiligtum" (LXX *ἐν τῷ ἁγίῳ*), sondern „in Heiligkeit" (S. *ἐν ἁγιασμῷ*) zu übers. ist, zeigt die Grundstelle Ex. 15, 11 vgl. Ps. 68, 25. Heilig und herrlich in Lieb und Zorn wandelt Gott durch die Geschichte und zeigt sich da als den Unvergleichlichen, mit dessen Größe sich kein Wesen und am wenigsten einer der wesenlosen Götter messen kann. Er ist אֵל Gott schlechthin und ausschließlich, ein wunderthätiger (עֹשֵׂה פֶּלֶא, nicht עֹשֶׂה פֶּלֶא vgl. Gen. 1, 11 [1]) und ebendamit sich

1) Der Anschluß des zweiten vorntbetonten und logisch verbundenen Wortes an das erste auf *ult.* betonte (dessen Ton unter Umständen auf *penult.* zurückgeht

als den Lebendigen und Ueberweltlichen offenbarender; er hat seine Allgewalt kundgemacht unter den Völkern, näml., wie v. 16 sagt, durch die Erlösung seines Volkes, der Stämme Jakobs und des Doppelstammes Josephs, aus Aegypten, eine That seines Armes d. i. eine Selbstthat seiner Macht, durch die er sich בָּעַמִּים unter den Völkern als den Herrn der Welt und den Gott des Heils bezeugt hat (Ex. 9, 16. 15, 14); בְּזְרוֹעַ (über die Schreibung s. Baers kritische Note im *Psalt.* 1873) *brachio* scil. *extenso* (Ex. 6, 6. Dt. 4, 34 u. ö.) so wie 75, 6 בְּצַוָּאר *collo* scil. *erecto*. Die Musik fällt hier ein, die ganze Str. ist Ouverture des folg. Hymnus auf Gott den Erlöser aus Aegypten.

V. 17—20. Als dieser seinen Blick auf das Schilfmeer richtete, welches seinen Erlösten im Wege stand, da geriethen die Wasser gleichzeitig wie in Geburtswehen (חָחִילוּ wie Hab. 3, 10., nicht יַחִילוּ), auch erzitterten die Wasserschwalle der Tiefe; denn vor der inmitten der alten Schöpfung ein Neues schaffenden Allmacht Gottes des Erlösers gehen die Regeln des gew. Naturlaufes aus ihren Fugen. Es folgen nun v. 18. 19 dem Bilde eines Gewitters entnommene Züge. Der D. will schildern, wie alle Naturmächte in den Dienst der majestätischen Offenbarung Jahve's traten, als er Aeg. richtete und Israel befreite. זֹרְמוּ *Poël* v. זָרַם (verw. זָרַב, זָרַח, aeth. זמם regnen) bed. steigernd: in vollen Güssen ausströmen. Habakuk hat statt dieser Zeile mit der bes. bei Jeremia üblichen Buchstabenwandlung der Grundstelle זֶרֶם מַיִם עָבָר. Das Gedröhn, welches die שְׁחָקִים[1] erschallen lassen (נָתְנוּ vgl. 68, 34), ist der Donner. Die Pfeile Gottes (חֲצָצֶיךָ, Hab. חִצֶּיךָ) sind die Blitze; das *Hithpa.* (wofür Hab. יְהַלֵּכוּ) malt ihr geschäftiges Hin- und Wiederfahren im Dienste der Allmacht, die sie entsendet. Fraglich ist, ob גַּלְגַּל das Donnergeroll (AE. Mr. Böttch.) bez.: deines Donners Hall erging rollend (vgl. 29, 4), oder den das Gewitter begleitenden Wirbelwind (Hitz.); der Sprachgebrauch (83, 14., auch Ez. 10, 13.,

---

נסוג אחור) oder einsylbige mittelst erhärtender Dagessirung (das sogen. דחיק) tritt nur ein, wenn jenes erste auf ה oder ה, nicht wenn es auf ה auslautet.

2) Wir haben zu 18, 12. 36, 6 angedeutet, daß die שחקים von der Dünnheit benannt sind, was aber Stellen wie 18, 12 und die unsere nicht begünstigen. Man möchte meinen, daß eher auf سحق entfernt s. (wov. *suḥḳ* Ferne, *saḥîḳ* entfernt) zurückzugehen sei und שחקים die Fernen bed., wie שמים die Höhen, v. שְׁחַק = *suḥḳ* im Untersch. von שַׁחַק Stäubchen (*Wetzst.*), aber das Hebräische weist keine Spur dieses Verbalstammes auf, wogegen سحق שָׁחַק *contundere*, *comminuere* (Nes'wân: zu Staub zerstoßen z. B. von Apothekerwaaren) ebenso hebräisch als arabisch ist. Und mit diesem Verbum wird das Wort wirklich vom arab. Sprachbewußtsein zusammengedacht, indem سَحَاب سَحْق (*nubes tenues*, *nubila tenuia*) durch سحاب رقيق erklärt wird. Demnach bed. שחקים seinem Grundbegriff nach dünn und fein sich weithin Erstreckendes und dem Sprachgebrauch nach im Gegens. zu den dichten und schweren פני הארץ die oberste Luftschicht und dann das Gewölk, wie auch أُعْنَان und das collektivische عَنَن und عنان (s. Jes. S. 92 Anm. 1) nicht zunächst das Gewölk, sondern die uns zugewandte Außenseite des Himmels ist. *Fl.*

syr. *golgolo*) ist für das Letztere. Zu 19bc vgl. den Nachklang 97, 4. Unter solchen Bewegungen der Naturwelt droben und drunten schritt J. durchs Meer und machte seinen Erlösten eine Gasse. Seine Person und sein Wirken waren unsichtbar, sichtbar aber die Wirkung, welche seine wirksame Gegenwart bezeugte. Er nahm seinen Weg durchs Meer und schlug seinen Pfad (*Chethib* pluralisch שְׁבִילֵי־ wie Jer. 18, 15) durch große Wasser ein (oder ließ nach Hab. seine Rosse hindurchgehen), ohne daß hinterdrein die Fußspuren (עִקְּבוֹת mit *Dag. dirimens*) des Hindurchschreitenden und Hindurchgeschrittenen nachzuweisen waren.

V. 21. Haben wir richtig getheilt, so ist dies der abgesangartige Schluß. Einer Herde gleich geleitete Gott sein Volk durch Mose und Ahron (Num. 33, 1) zum verheißenen Ziele. Bei diesem Lieblingsbilde, welches wie das Monogramm der Psalmen Asafs und seiner Schule ist, bleibt der D. stehen, in die alte Erlösungsgeschichte sich versenkend, welche ihm Trost in Fülle gewährt und ihm eine Weissagung der hinter den Leidensjahren der Gegenwart liegenden Zukunft ist.

PSALM LXXVIII.

Der Warnungsspiegel der Geschichte von Mose bis David.

1 O vernimm, mein Volk, meine Lehre,
Neigt euer Ohr den Aussprüchen meines Mundes.
2 Oeffnen will ich mit Spruchrede meinen Mund,
Ausströmen Räthsel aus der Vorzeit.
3 Was wir gehört und in Erfahrung gebracht
Und unsre Väter uns erzählet,
4 Wolln wir nicht verhehlen ihren Kindern,
Der Nachwelt erzählend die Ruhmesthaten Jahve's
Und seine Machtbeweisung und Wunder, die er vollführt hat.

5 Aufgerichtet hat er ein Zeugnis in Jakob
Und ein Gesetz niedergelegt in Israel,
Das er anbefohlen unseren Vätern:
Davon Kunde zu geben ihren Kindern,
6 Auf daß darum wüßte die Nachwelt, die nachgebornen Kinder,
Daß sie aufständen und es weitererzählten ihren Kindern,
7 Und setzten auf Elohim ihre Zuversicht
Und nicht vergäßen Gottes Thaten,
Und seine Gebote beobachteten —

8 Und nicht würden wie ihre Väter ein störrig und empörerisch Geschlecht,
Ein Geschlecht, das sein Herz nicht richtete
Und deß Geist nicht treu war gegen Gott.
9 Die Söhne Efraims, die bogengewappneten Schützen,
Machten Kehrum am Tage des Kampfs.
10 Sie wahrten nicht den Bund Elohims,
Und in seinem Gesetze mochten sie nicht wandeln.
11 Und vergaßen seiner Thaterweisungen
Und seiner Wunder, die er sie sehn ließ.

12 Vor ihren Vätern erwies er sich wunderthätig,
Im Land Aegypten, dem Gefilde Zoans.

13 Er spaltete das Meer und führte sie hindurch,
Und thürmte die Wasser auf wie einen Stapel.
14 Und geleitete sie in der Wolke des Tags
Und die ganze Nacht in feurigem Lichte.
15 Er zerspaltete Steinmassen in der Wüste,
Und gab zu trinken wie Meeresfluten reichlich,
16 Und brachte hervor Gießbäche aus dem Felsen,
Und ließ herunterfließen Strömen gleich die Wasser.

17 Sie aber fuhren weiter fort zu sündigen an ihm,
Empörerisch zu behandeln den Höchsten in dürrem Lande.
18 Sie versuchten Gott in ihrem Herzen,
Zu verlangen Speise für ihre Seele,
19 Und redeten wider Elohim, sprachen:
„Wird Gott vermögen den Tisch zu decken in der Wüste?
20 Sieh er schlug Gestein, da rannen Wasser
Und Bäche wogeten daher —
Wird er auch Brot vermögen zu geben,
Oder Fleisch zu verschaffen seinem Volke?“

21 Darum, dies hörend, entrüstete sich Jahve,
Und Feuer entloderte in Jakob,
Und auch Zorn stieg auf wider Israel.
22 Denn sie glaubten nicht an Elohim
Und vertrauten nicht in sein Heil.
23 Dennoch gebot er dem Aether droben
Und des Himmels Thüren that er auf,
24 Regnete auf sie Manna zu essen
Und Korn des Himmels gab er ihnen.
25 Brot der Engel aß der Mensch,
Reisekost sandt' er ihnen in Uebergenüge.

26 Er setzt' in Bewegung den Ost am Himmel
Und führte durch seine Macht den Süd herbei,
27 Und regnete auf sie dem Staube gleich Fleisch
Und wie Sand der Meere Geflügel.
28 Niederfiel es im Umkreis seines Lagers,
Rings um seine Gezelte.
29 Da aßen sie und wurden übersatt,
Und ihr Gelüst' erfüllt' er ihnen.

30 Noch ließen sie nicht los von ihrem Gelüste,
Noch war die Speise in ihrem Munde,
31 So stieg Zorn Elohims auf wider sie
Und streckte hin unter ihren Feisten,
Und die Jünglinge Israels schlug er nieder.
32 Bei dem allen sündigten sie weiter
Und glaubten nicht an seine Wunder.
33 Da ließ er schwinden im Hauch ihre Tage
Und ihre Jahre in jäher Eile.

34 Wenn er sie tödtete, fragten sie nach ihm,
Kehrten um und suchten Gott emsig,
35 Und besannen sich, daß Elohim ihr Hort
Und Gott der Höchste ihr Erlöser.
36 Sie begütigten ihn mit ihrem Munde
Und mit ihrer Zunge logen sie ihm,
37 Aber ihr Herz war nicht standhaft mit ihm
Und sie bewiesen sich nicht treu in seinem Bunde.

38 Doch er ist barmherzig —
Sühnt Verschuldung und vernichtet nicht,
Und hat oftmals Einhalt gethan seinem Zorn
Und erregte nicht allen seinen Grimm.
39 Er gedachte, daß Fleisch sie seien,
Ein Windhauch, der hinfährt und nicht wiederkehrt.
40 Wie oft empörten sie ihn in der Wüste,
Bekümmerten ihn in der Einöde!

41 Und immer wieder versuchten sie Gott,
Und kränkten den Heiligen Israels.
42 Sie gedachten nicht seiner Hand,
Des Tages, da er sie befreit vom Dränger,
43 Da er hinstellte in Aegypten seine Zeichen
Und sonderlichen Thaten im Gefilde Zoans.
44 Er wandelte in Blut ihre Nile,
Und ihre Fließwasser konnten sie nicht trinken.

45 Er entsandte wider sie Bremsen, die fraßen sie,
Und Frösche, die brachten ihnen Verderben.
46 Er gab der Grille ihre Feldfrucht
Und ihr mühsam Erbautes der Heuschrecke,
47 Streckte hin durch Hagel ihren Weinstock
Und ihre Maulbeerfeigen durch Schloßen,
48 Und überlieferte dem Hagel ihr Vieh
Und ihre Herden den Blitzen.

49 Er ließ auf sie los seines Zornes Brand,
Ingrimm und Wüten und Drangsal,
Eine Gesandtschaft von Unglücksengeln;
50 Ebnete Bahn seinem Zorne,
Hielt nicht zurück vom Tode ihre Seele,
Und ihr Leben der Pest überlieferte er.
51 Er schlug alle Erstgebornen in Aegypten,
Die Erstlinge der Mannskraft in Chams Gezelten.

52 Dann ließ er hinziehn Schafen gleich sein Volk
Und führte sie der Herde gleich in der Wüste,
53 Und leitete sie sorglos ohne Grauen,
Ihre Feinde aber bedeckte das Meer.
54 Er brachte sie zu seiner heiligen Markung,
Dem Berge, den erworben seine Rechte;
55 Er vertrieb vor ihnen her Nationen
Und verlooste sie als zugemessen Erbe,
Und wohnte ein in ihren Zelten die Stämme Israels.

56 Doch sie versuchten und empörten Elohim den Höchsten
Und seine Zeugnisse beobachteten sie nicht.
57 Sie wichen und fielen ab gleich ihren Vätern,
Wandten sich um wie ein trüglicher Bogen.
58 Sie erbitterten ihn durch ihre Höhen,
Und durch ihre Götzen erregten sie seinen Eifer.
59 Es hörte Elohim und entrüstete sich
Und ward Israels gar überdrüssig.

60 Da warf er fernweg die Wohnung Silo's,
Das Zelt, das er aufgeschlagen unter den Menschen,
61 Gab in die Gefangenschaft dahin seine Macht
Und seine Glorie in Drängers Hand.
62 Er überlieferte dem Schwert sein Volk
Und über sein Erbe ward er entrüstet.

63 Seine Jünglinge fraß Feuer,
Und seinen Jungfraun sang man kein Brautlied.
64 Seine Priester durchs Schwert fielen sie,
Und seine Wittwen konnten nicht trauern.

65 Da erwachte wie ein Schlafender der HErr,
Wie ein Held, aufjubelnd von Weine,
66 Und schlug seine Dränger hinten,
Ewige Schande that er ihnen an —
67 Und verschmähte das Zelt Josefs,
Und den Stamm Efraim erkor er nicht.
68 Er erkor den Stamm Juda,
Den Berg Zion, den er liebgewonnen.

69 Und baute wie Himmelshöhn sein Heiligtum,
Der Erde gleich, die er gegründet auf ewig.
70 Und erkor David seinen Knecht
Und nahm ihn von Hürden der Schafe;
71 Hinter Säugenden weg holte er ihn,
Zu weiden Jakob sein Volk
Und Israel sein Erbe.
72 Und er weidete sie nach der Redlichkeit seines Herzens,
Und mit einsichtsvollen Händen leitete er sie.

Im letzten V. von Ps. 77 erscheint Israel als eine Herde, die von Mose und Ahron, im letzten V. von Ps. 78 als eine Herde, die von David lauteren Herzens mit einsichtigen Händen geführt wird. Beide Ps. begegnen sich auch sonst in Gedanken und Ausdrücken, wie das לְאָסָף beider erwarten läßt. Ps. 78 heißt מַשְׂכִּיל *eine Betrachtung*. Das Wort wäre hier auch in der Bed. Lehrgedicht passend. Denn die Gesch. Israels wird hier von der Ausführung aus Aeg. durch die Richterzeit hindurch bis auf David herab recapitulirt, und zwar mit der Nutzanwendung für die Gegenwart, treu an J. zu halten, treuer als das widerspenstige Geschlecht der Väter. Aus dem Gesamtvolk werden nach der Weise der Asafps. die Efraimiten bes. hervorgehoben, ihr Ungehorsam sowol, als die Verwerfung Silo's und die Erwählung Davids, mit welcher es um die Oberhoheit Efraims und auch seines Bruderstammes Benjamin auf immer geschehn war. Man hat die altasaf. Herkunft des Ps. bestritten: 1) weil sich v. 9 auf den Abfall Efraims und der anderen Stämme, also auf die Reichsspaltung beziehe — aber diese Bez. ist in v. 9 willkürlich hineingelesen; 2) weil der Ps. einen Unmut, ja Nationalhaß gegen Efraim verrathe, wie er nur nach dem Abfall der zehn Stämme erklärlich sei — aber die Entfremdung und Eifersucht Efraims und Juda's ist älter als die Spaltung. Die nördlichen Stämme hatten schon infolge ihrer der Berührung mit der Heidenwelt ausgesetzteren Lage ein anderes Gepräge, als das in patriarchalischer Verborgenheit lebende Juda; sie konnten sich einer bewegteren, kriegerischeren, thatenreicheren Geschichte rühmen, in der Richterzeit zumal ist von Juda fast gar keine Rede. Deshalb galt ihnen Juda wenig, zumal dem mächtigen und sich als Vorstamm aller Stämme ansehenden Efraim. Vom Anfange der saulischen Verfolgung Davids aber, in welchem zuerst das strengere südliche Princip mit dem laxeren efraimitischen in entscheidenden Kampf um die Herrschaft geräth, bis zur Empörung Jerobeams gegen Salomo zieht sich durch die Geschichte Israels eine Reihe von Thatsachen, welche einen tiefen Riß zwischen Juda und den übrigen Stämmen, bes. Benjamin und Efraim, bekunden. Wenn es also auch wahr wäre, daß sich in dem Ps. feindliche Stimmung gegen Efraim ausspreche, so würde das nichts gegen seine altasaf. Herkunft be-

weisen, indes der Psalmist gründet sich ja auf Thatsachen und, ohne die Bevorzugung Juda's auf Verdienst zu gründen, betrachtet er die Sünde Efraims ohne judäische Ueberhebung überall in solidarischem Zus. mit der Sünde des Gesamtvolks. Gegen Asaf, den Zeitgenossen Davids, ist auch nicht v. 69, denn Asaf kann recht wol den himmelanragenden Bau des salom. Tempels noch gesehen haben, und daß auch nicht der Gottesname קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל gegen ihn spricht, hat Caspari in seiner Abh. über den Heiligen Israels, Luth. Zeitschrift 1844, 3., gezeigt. Wie tiefeingetaucht die Sprache Jesaia's in die der Asafps. ist, haben wir bei Ps. 76 gesehen. Es kann nicht befremden, wenn Asaf im Gebrauch des קדוש ישראל Jesaia's Vorgänger ist. Daß aber der D. des Psalms Worte und Farben seiner Erzählung aus allen fünf Bb. des Pentateuchs mit Ausnahme des Lev. entnimmt, ist unserer Ansicht von der Entstehungsweise des Pent. nicht entgegen, sondern günstig; der Verf. des B. Iob, mit dem er v. 64 wörtlich zusammentrifft, gilt uns als jünger, und die Berührungen mit anderen לדוד, לבני קרח und לאסף überschriebenen Ps. lassen sich, da der D. keinesfalls ein unselbständiger Nachahmer ist, nicht zur Ermittelung seiner Zeit verwenden.

Die Darstellungswsise des Ps. ist episch gedehnt, zugleich aber sinnspruchartig concis. Die einzelnen geschichtlichen Aussagen haben gnomenartige Rundung, gemmenartige Feinheit. Das Ganze zerfällt in 2 Haupttheile v. 1—37. 38—72 — der 2. geht von dem gottversucherischen Undank des Israels der Wüste zu dem des Israels Canaans über. Immer je 3 Str. bilden eine Gruppe.

V. 1—11. Der D. beginnt ähnlich wie der von Ps. 49. Er tritt als Prediger unter das Volk und spricht williges aufmerksames Gehör für seine תּוֹרָה an; so heißt auch jede menschliche Lehre oder Unterweisung, zumal die den Inhalt der göttlichen fortpflanzende und herausstellende prophetische Predigt. Asaf ist Prophet, weshalb v. 2 Mt. 13, 34 f. als *ῥηθὲν διὰ τοῦ προφήτου* citirt wird.[1] Er erzählt hier dem Volke seine Geschichte מִנִּי־קֶדֶם von jener ägyptisch-sinaitischen Urzeit an, auf welche Israels nationale Selbständigkeit und eigentümliche Weltstellung zurückgeht; es ist ihm aber nicht um die Aeußerlichkeit der Geschichte, sondern um ihren Lehrgehalt zu thun. מָשָׁל (v. משל مثل stehen, sich darstellen, ähnlich s.) heißt die Gleichnisrede *παραβολή*, insbes. der Sinnspruch als eigentümliche Dichtungsart der Chokma und dann überh. ein in Bildern malendes, sinniges, körniges und gerundetes Redeganzes gehobenen Stils. חִידָה (v. חוד حاد *flectere plectere*) ist Verschlungenes, Verknüpftes, Verwickeltes, *perplexe dictum*. Ueber das ב von בְּמָשָׁל s. 49, 5. Spr. 31, 26: es ist das des Mittels. Der D. will nicht sagen, daß er eig. Sinnsprüche vortragen und Räthsel aufgeben, sondern daß er die Geschichte der Väter sinnspruch- und räthselartig vortragen will, so daß sie zu einer Parabel d. i. Lehrgeschichte und ihre Geschehnisse zu Fragezeichen und Notabene's für die Gegenwart werden. Die LXX übers. *ἀνοίξω ἐν παραβολαῖς τὸ στόμα μου, φθέγξομαι προβλήματα ἀπ' ἀρχῆς*. Das Matthäusevangelium hat dafür: *ἀνοίξω ἐν παραβολαῖς τὸ στόμα μου, ἐρεύξομαι κεκρυμμένα*

1) Die LA *διὰ Ἡσαΐου τοῦ προφήτου* ist, obwol irrig, doch alt, da auch die clem. Homilien diese Stelle als jesaianisch anführen.

ἀπὸ καταβολῆς (κόσμου), und erkennt in diesem Psalmwort eine Weiss. auf Christus, weil es so passend für den Mund desjenigen gestaltet ist, welcher Erfüller nicht allein des Gesetzes und der Prophetie, sondern auch des Prophetenberufes ist. Mit אֲשֶׁר v. 3 folgt kein Relativsatz zu den „Räthseln aus der Vorzeit", denn zu solchen wird ja das Vernommene erst durch des D. Verwendung und Wendung, sondern der Objektssatz zu נַבִּיטָה; es beginnt damit (vgl. 69. 27. Jer. 14, 1 u. ö.) eine neue Periode: Was wir gehört und infolge deß erkannt und was unsere Väter uns erzählt (wörtlich wie 44, 2. Richt. 6, 13), das wollen wir nicht verhehlen ihren Kindern (vgl. Iob 15, 18). Die Accentuation ist vollkommen richtig. Das *Rebîa* bei מִבְּנֵיהֶם hat größeren Trennungswerth als das bei אַחֲרוֹן (לְדוֹר), also: dem späteren Geschlechte (welches eben mit den Epigonen der Väter gemeint ist) erzählend die Ruhmesthaten Jahve's u. s. w. Das *fut. cons.* וַיָּקֶם schließt sich an אֲשֶׁר עָשָׂה an. Ruhmesthaten, Machterweisungen, Wunder hat er ausgeführt und in Zus. damit eine Mahnung in Jakob aufgestellt, eine Weisung in Israel niedergelegt, die er unseren Vätern anbefohlen, näml. die Erinnerung an jene Großthaten überlieferungsweise fortzupflanzen Ex. 13, 8. 14. Dt. 4, 9 u. a. St.; לְהוֹדִיעָם hat gleiches Obj. mit וְהוֹדַעְתָּם Dt. 4, 9. Jos. 4, 22. Es steht nicht die Gesetzgebung im Allgem. in Rede, als deren Zweck vor allem die Beobachtung der Gesetze genannt sein müßte, sondern eine Gesetzbestimmung, deren Zweck die Weiterverkündigung der *magnalia Dei* und mittelbar die Förderung des Gottvertrauens und der Gesetzestreue war, vgl. 81, 5 f., wo die besondere Gesetzbestimmung über die Laubenfestfeier als in Josef niedergelegte עֵדוּת bez. wird. Das nachkommende Geschlecht, die Kinder, welche im Verlaufe der Zeiten geboren werden, sollten um seine Thaten wissen und auch selber auftreten (יָקוּמוּ wie z. B. Dt. 32, 38. Jos. 18, 4., nicht, was minder gut in den Absichtssatz paßt, wie z. B. Richt. 2, 10 vgl. יָבֹא 22, 32: erstehen, ins Dasein treten) und sie weiter an ihre Kinder erzählen, damit diese ihr Vertrauen auf Gott setzten (שִׂים מִבְטָח wie שִׂים מַחֲסֶה 73, 28) und nicht vergäßen der Großthaten Gottes (77, 12) und seine Gebote beobachteten, gewarnt durch den Ungehorsam der Väter. Das Geschlecht dieser heißt סוֹרֵר וּמֹרֶה wie Dt. 21, 18 der zu steinigende ungerathene Sohn. הֵכִין לִבּוֹ sein Herz richten d. i. ihm die rechte Richtung geben, es in die rechte Verfassung setzen ist nach v. 37. 2 Chr. 20, 33. Sir. 2, 17 zu verstehen. Unbequem und räthselhaft ist der nun in diese Schilderung zwischeneintretende v. 9. Daß בְּנֵי־אֶפְרַיִם Benennung Gesamtisraels sei, widerlegt sich durch v. 67 f.; die Verwerfung Efraims und die Erwählung Juda's ist die Spitze, in welche der historische Rückblick ausläuft, wie kann da בני־אפרים Gesamtisrael bez.? Und doch gilt was hier von den Efraimiten gesagt wird, auch wie v. 57 zeigt von den Israeliten insgemein. Daß aber aus dem דור Gesamtisraels die Efraimiten namentlich herausgehoben werden, begreift sich aus dem bes. Interesse, welches die Asafps. an den josefitischen Stämmen nehmen, und hier zudem aus der Absicht, auf die weiterhin erzählte Verwerfung Silo's und Efraims pragmatisch vorzubereiten. Von

den Efraimiten reden auch noch v. 10. 11 und erst mit נָגַד אֲבוֹתָם v. 12 wird zum Gesamtvolke zurückgelenkt. Die Efr. heißen נֹשְׁקֵי רוֹמֵי־קָשֶׁת in dem Sinne von נשקי קשת רומי קשת; die zwei participialen Verbindungsformen stehen nicht in Unterordnung, sondern Nebenordnung wie Jer. 46, 9. Dt. 33, 19. 2 S. 20, 19., wie auch sonst zwei Substantive, deren eines wie Erklärung des andern ist, annexionsweise verbunden werden Iob 20, 17 vgl. 2 K. 17, 13 *Keri*, also: die den Bogen Rüstenden d. i. damit sich Wappnenden (נָשַׁק anreihen, anfügen, anlegen [1] wie 1 Chr. 12, 2. 2 Chr. 17, 17), den Bogen Werfenden d. i. Pfeile vom Bogen Abschießenden (רָמָה √ רם in die Höhe, dann auch in die Tiefe und Weite werfen, hier mit dem das Werkzeug angebenden Gen. קֶשֶׁת wie Jer. 4, 29), vgl. Gen. 21, 20 רֹבֵה קָשֶׁת „ein Schütz, näml. ein Bogenschütz." Was von den Efraimiten ausgesagt wird: sie machten Kehrum (הָפַךְ wie Richt. 20, 39. 41) steht als getäuschte Erwartung in Gegensatz zu dieser ihrer Wehrhaftigkeit und Waffenfähigkeit. Ist damit gemeint, daß der kriegerische mächtige Stamm Efraim in dem Werke der Eroberung Canaans (Richt. c. 1) laß ward und nicht die Dienste leistete, die sich von ihm erwarten ließen? Da der historische Rückblick erst von v. 12 an sich besondert, so käme diese specialgeschichtliche Beziehung hier zu frühe; die Aussage wird also allgemeiner und nach v. 57 bildlich zu verstehen sein: Efr. bewies sich in Verfechtung und Führung der Sache Gottes kampfflüchtig und kampfscheu, es gab sie auf, es ließ sie im Stiche. Sie handelten nicht, wie es der Bund Gottes von ihnen heischte, weigerten sich in der Schranke und dem Geleise seiner Thora zu wandeln (לָלֶכֶת vgl. לָלֶכֶת Koh. 1, 7) und vergaßen die Gottesthaten, deren Augenzeugen sie unter Mose und unter Josua, ihrem Stammgenossen, gewesen waren.

V. 12—25. Es wird nun erzählt, wie wunderbar Gott die Väter dieser Efraimiten, welche als Vorstamm Israels sich so schlecht bewährten, in der Wüste führte, wie diese immer und immer wieder in sündliches Murren verfielen und Er dennoch in seinen Macht- und Gnadenerweisen fortfuhr. Das nach Num. 13, 22 uralte *Zoan* (Trg. טאנים *Tanis*), kopt. *'Gane*, am Ostufer des davon benannten tanitischen Nilarms war die Residenz der im östlichen Delta herrschenden Hykschos-Dynastien, wo nach deren Sturze Ramses II, der Pharao des Druckes, um die erzürnte Masse der unterägyptisch-semitischen Bevölkerung, zu versöhnen, dem dort von König Apophis gestifteten Baal-Cult huldigte. Das kolossale Sitzbild Ramses II im Säulenhofe des kgl. Museums in Berlin — sagt Brugsch, Aus dem Orient 2, 45 — ist das Bild, welches Ramses selbst dem Baalstempel in Tanis geweiht und vor dessen Eingängen aufgestellt hat. Dieser gewaltige Koloß ist ein Zeitgenosse Mose's, der sicher einst seinen Blick auf dieses Denkmal gerichtet hat, als er, wie Ps. 78 sagt „Wunder that in Aegyptenland, im Felde Zoan." Der altäg. Name der Stadt ist *tā* oder *tān* (*t* = צ), eine Inschrift nennt einen Vorsteher der Orte des Gefildes von *T'an* (*sechet tān* = שְׂדֵה צֹעַן),

1) s. Friedrich Delitzsch, Indogermanisch-semitische Studien S. 54.

die Stadt führte auch noch viele andere Namen, darunter *pa rameses* die Ramses-Stadt.[1] Der Psalmist schließt sich übrigens in seiner Reproduktion der Auszugsgeschichte eng an die Thora an und zwar so, daß sie ihm in der Gesamtheit ihrer Bestandtheile, der deuteronomischen, elohistischen, jehovistischen, vorgelegen haben muß. Ueber die Regel nach welcher *ʿása féle* punktirt ist s. zu 52, 5. Die Grundstelle zu 13[b] (vgl. נֹוזְלִים v. 16) ist Ex. 15, 8; נֵד Stapel d. i. aufgetürmter Haufe wie 33, 7. Und v. 14 ist die Abbreviatur von Ex. 13, 21. In v. 15 f. faßt der Verf. die beiden Felsenwasserspendungen des 1. J. des Auszugs Ex. c. 17 und des 40. J. Num. c. 20 in eins zusammen; das *Pi.* רַבְּקֵע und der Plur. צֻרִים entsprechen dieser Zusammenfassung; die LA בתהמות sagt zu viel. רַבָּה ist nicht Adj. (nach תְּהוֹם רַבָּה), sondern Adv. wie 62, 3., denn das Tränken bedarf einer Maßbestimmung, nicht aber תהמות einer Steigerung. וַיּוֹצֵא hat *î* statt *ē* wie 105, 43 und sonst noch dreimal. Daß v. 17., ohne daß schon einer Versündigung des Geschlechts der Wüste gedacht ist, mit וַיּוֹסִיפוּ fortgefahren wird, erklärt sich daraus, daß sich mit den Felsenwasserspendungen die Erinnerung an jenes Murren verknüpft, auf welches die Namen *Massa u-Merîba* und *Merîbath-Kadesch* (vgl. Num. 20, 13 mit 27, 14. Dt. 32, 51) zurückweisen: sie fuhren an ihm zu sündigen fort עוֹד trotz der erlebten Wunder; לַמְרוֹת ist wie Jes. 3, 8 aus לְהַמְרוֹת synkopirt. Wie in v. 15 die beiden Felsenwasserspendungen, so faßt der D. in v. 18 die Aeußerungen des Misvergnügens zusammen, welche der Wachtel- und Mannaspendung Ex. c. 16 und der zweiten Wachtelspendung Num. c. 11 vorausgingen. Sie versuchten Gott indem sie ungläubig und trotzig forderten (לְשָׁאלֹ *postulando* Ew. §. 280[d]) statt vertrauensvoll zu harren und zu bitten; בְּלִבָּם weist auf den bösen Quell des Herzens und לְנַפְשָׁם bez. ihr Verlangen als sinnliches Gieren. Statt die bisherigen Wunder in sich Glauben wirken zu lassen, machten sie selbe zum Ausgangspunkte neuer Zweifel. Der D. kleidet was wir Ex. 16, 3. Num. 11, 4 ff. 21, 5 lesen in poetisches Gewand. In לְצַמֹּו erreicht der Unglaube seine äußerste Spitze, er klingt wie Selbstironie. Zu der beiordnenden Satzverbindung „darum hört' es J. und ergrimmte" vgl. Jes. 5, 4. 12, 1. 50, 2. Röm. 6, 17. Gemeint ist der Zornbrand von Tabʿēra Num. 11, 1—3., welcher der Wachtelspendung im 2. J. des Auszugs vorausging. Denn daß v. 21 und Num. 11, 1 sich decken ist augenscheinlich, indem ויתעבר ואש hier durch das dortige ותבער־בם אש veranlaßt und אף עלה der Gegensatz des dortigen ותשקע האש ist. Eine Feuersbrunst brach damals im Lager aus, zugleich aber Gottes Zorn; die Verknüpfung des Zorns und Feuers ist hier eine äußerliche, dagegen Num. 11, 1 eine innerliche. Die Begründung des Zornverhängnisses, die sich dort nur andeutet, gibt hier v. 22 ausführlicher: sie glaubten nicht in Elohim (s. Num. 14, 11) d. h. beruhten nicht glaubenszuversichtlich in ihm, und trauten nicht auf sein Heil, näml. das in der Erlösung aus Aeg. erfahrene (Ex. 14, 13. 15, 2) und

---

2) s. Ebers, Durch Gosen zum Sinai S. 498 ff. vgl. Petermanns Mittheilungen 1866 S. 296—298.

dadurch für weiter verbürgte. Wenn nun aber auf Tab'ēra hier erst die Mannaspendung v. 23—25, dann die Wachtelspendung v. 26—29 folgt, so ist der Gang der Ereignisse verschoben, da jener Feuersbrunst die Mannaspendung vorausgegangen war und nur die Wachtelspendung folgte; diese Zusammenschiebung der beiden Spendungen vernothwendigte sich durch die in v. 18—20 vorausgegangene Zusammenfassung des vor beiden lautgewordenen Verlangens nach reichlicherer Nahrung. Ungeachtet des Unglaubens Israels blieb Er doch treu: er ließ aus den aufgethanen Himmelsthüren (vgl. die Himmelsfenster Gen. 7, 11. 2 K. 7, 2. Mal. 3, 10), also in reichster Fülle, das Man herabregnen, welches Korn (wie 105, 40 nach Ex. 16, 4 Brot) des Himmels heißt, weil es in Gestalt von Körnern herabfiel und das Brotkorn während der 40 J. ersetzte. לֶחֶם אַבִּירִים übers. LXX richtig ἄρτον ἀγγέλων (אַבִּירִים = גִּבֹּרֵי כֹחַ 103, 20); das Manna heißt „Engelbrot" (Weish. 16, 20) als Brot vom Himmel (v. 24. 105, 40), der Engelwohnung, als *mann es-semâ* Himmelsgeschenk, sein arabischer Name, welcher auch dem infolge des Stichs des *Coccus manniparus* aus *Tamarix mannifera* ausfließenden und für die Bewohner der Sinaiwüste noch heute unschätzbaren Pflanzenmanna zukommt. אִישׁ ist Gegens. zu אבירים, denn wenn es „jeder" bedeutete, würde אָכְלוּ gesagt sein (Hitz.). צֵידָה wie Ex. 12, 39.; לָשֹׂבַע wie Ex. 16, 3 vgl. 8.

V. 26—37. Zur Wachtelspendung übergehend denkt der D. zunächst an die der Mannaspendung unmittelbar vorausgegangene erste Ex. 16. Aber die Beschreibung folgt der zweiten: נָסַע (er ließ aufbrechen) nach Num. 11, 31. Ost und Süd gehören zusammen: es war ein Südostwind vom älanitischen Golf her. „Herabregnen" ist Tropus reichlicher Spendung von oben. „Sein Lager, seine Gezelte" sind die Israels Num. 11, 31 vgl. Ex. 16, 13. Das zweimalige תַּאֲוָה v. 29. 30 (vom Gegenstande des Begehrens wie 21, 3) deutet auf תַּאֲוַת מִתְאַוָּה, die Scene dieser fleischlichen Lüsternheit; הֵבִיא ist das Transitiv des בּוֹא Spr. 13, 12. In v. 30. 31 schließt sich der D. sogar in der Satzbildung an Num. 11, 33 an (vgl. auch זָרָה mit לְזָרָא Aversion, Ekel Num. 11, 20); ו verknüpft Simultanes, eine Construction, welche auch den Vortheil ermöglichter Subjektshervorhebung bietet. Der Zorn Gottes bestand im Ausbruch einer Seuche, welche die Folge übermäßigen Genusses war und der auch die Wolgenährtesten und Jugendkräftigsten erlagen. Indem der D. fortfährt v. 32, daß sie בְּכָל־זֹאת trotz dieser Strafheimsuchungen fortsündigten, hat er zunächst den Ausbruch feiger Widerspenstigkeit nach der Rückkehr der Kundschafter im Sinne, vgl. 32^b mit Num. 14, 11. Und v. 33 bez. sich auf das damals allen aus Aeg. Gezogenen bis zum 20. Altersjahre herab gedrohte Gericht des Todes in der Wüste Num. 14, 28—34; ihr dem Tode geweihtes Leben schwand von da an בַּהֶבֶל in hauchartiger Bestandlosigkeit und בִּבְהָלָה in haltloser Ueberstürzung; die Ausdrucksweise 31, 11. Iob 36, 11 gibt dem D. hier Anlaß zu einem eindrucksvollen Wortspiel. Wenn nun ein sonderliches Strafgericht unter dem ohnehin dahinsterbenden Geschlecht gewaltsam plötzlich aufräumte, wie Num. 21, 6 ff., da fragten sie nach

ihm, sie bewarben sich wieder um seine Gunst, die inmitten dieses Sterbens erhalten Gebliebenen besannen sich wieder auf den Gott, der sich ihnen als צוּר Dt. 32, 15. 18. 37 und als גֹּאֵל Gen. 48, 16 erwiesen. Und wie nun weiter? Welcherlei Folge sie diesem Ansatze zur Umkehr gaben, sagt v. 36[1]. 37: sie begütigten ihn mit ihrem Munde, will sagen: sie suchten, indem sie sich Gott so anthropopathisch dachten, ihn mit schönen Reden für sich zu gewinnen (פָּתָה offen, empfänglich, geneigt machen) und mit ihrer Zunge heuchelten sie ihm, ihr Herz aber war gegen ihn (עִם wie אֵת v. 8) nicht aufrichtig d. i. gerade auf Ihn gerichtet und sie bewiesen sich nicht beständig (*πιστοὶ* oder eig. *βέβαιοι*) in dem Bundesverhältnisse zu ihm.

V. 38—48. Es beginnt nun der 2. Theil des Ps.: Gott thut dennoch seinem Zorn in Barmherzigkeit Einhalt, aber das gottversucherische Gebaren Israels setzte sich auch nach dem Wüstenzuge in Canaan fort und die strafrichterlichen Wunder, unter denen die Befreiung aus Aeg. erfolgt war, kamen in Vergessenheit. Mit וְהוּא v. 38[2] beginnt ein Adversativsatz, der bis רַבַּת allgemein gehalten ist und dann historisch wird. Was in רַחוּם liegt entfaltet 38[b]: er sühnt Verschuldung und wehrt, indem er Gnade für Recht ergehen läßt, dem Verderben des Sünders. Mit וְהִרְבָּה (Ges. §. 142, 2) wird diese allgem. Wahrheit aus der Gesch. Israels erhärtet: er hat, wie diese zeigt, seinen Zorn oftmals zurückgeholt d. i. diesen in seinem Laufe gehemmt, und erregte nicht seine ganze Zornglut (vgl. Jes. 42, 13) d. i. diese in ihrer ganzen Fülle und Intensität. Daß 38[cd] geschichtlich gemeint ist, sieht man bes. daraus, daß, wenn der ganze v. 38 abstract gemeint wäre, v. 39 in unzureichender Weise die Folge ausdrücken würde, die sich aus diesem Verhalten Gottes für Isr. ergab. Geht aber 38[cd] auf sein Verhalten gegen Isr., so bringt v. 39 den Bestimmungsgrund nach und zwar in Form einer aus solchem Verhalten gegen Isr. hervorgehenden Folgerung. Er ermäßigte seinen Zorn gegen Isr. und zog somit die menschliche Ohnmacht und Vergänglichkeit in Betracht. Daß der Mensch Fleisch ist (was nicht blos seine physische Gebrechlichkeit, sondern auch seine sittliche Schwäche besagt Gen. 6, 3 vgl. 8, 21) und daß er nach einem kurzen Leben dem Tode verfällt, bestimmt Gott zur Langmut und Milde; es war ja sinnliche Lust und Unlust, durch welche Israel einmal über das andere bethört ward. Der Ausruf „wie oft“ v. 40 gibt die Preiswürdigkeit des unverdienten Verschonens zu bedenken. חָמְרָה bed. Widerspenstigkeit zeigen und יַעֲצִיבוּ (v. עצב عضب einschneiden, durch schneidende Rede verletzen) Kränkung verursachen. Mit v. 41 aber beginnt das Sündenregister von neuem. Beziehung dieses v. 41 auf das letzte im Pentateuch berichtete Beispiel der Unbot-

1) Dieser v. 36 ist nach der Zählung der Masora der mittelste der 2527 Vv. des Psalters (Buxtorf, *Tiberias* 1620 p. 133).

2) Dieser v. 38 ist nach *Kidduschin* 30[a] der mittelste der 5896 פסיקין *στίχοι* des Psalters. Nach *Maccoth* 22[b] wurden Ps. 78, 38 und vorher Dt. 28, 58. 59. 29, 8 recitirt, wenn dem Delinquenten die 40 Geißelhiebe, weniger 1, aufgezählt wurden, welche Paulus laut 2 Cor. 11, 24 fünfmal bekommen hat.

mäßigkeit Num. 25, 1—9 (Hitz.) ist durch nichts angezeigt. Der D. kommt noch einmal auf die Beleidigungen Gottes durch das Israel der Wüste zurück, um den gottvergessenen Undank bloßzustellen, der sich in diesem Verhalten offenbarte. תְּחוֹת ist das Causativ v. תָּוָה = תָּאָה reuen, schmerzen, LXX (Syr. Hier.) *παρώξυναν*. Die Wunder der Erlösungszeit werden nun ausführlich vergegenwärtigt *ad exaggerandum crimen tentationis Dei cum summa ingratitudine conjunctum* (Venema). Die Erlösungszeit heißt יוֹם wie Gen. 2, 4 das Hexaëmeron. שִׂים אוֹת (syn. עָשָׂה, נָתַן) ist wie Ex. 10, 2 gebraucht. מִנִּי־צָר lasen wir schon 44, 11. Die 1. äg. Plage Ex. 7, 14—25., die Verwandlung der Gewässer in Blut, macht v. 44 den Anfang. Von da springt der D. zur 4. Plage, dem עָרֹב (LXX *κυνόμυια*), einer lästigen und verderblichen Fliegenart, über Ex. 8, 16—28 und verbindet damit die Frösche, die 2. Plage Ex. 7, 26—8, 11.; צְפַרְדֵּעַ ist der Frosch, arab. ضفدع *ḍofda* v. صفد צפד sich zusammenziehen als dicke bauchige Masse (s. Volck, Segen Mose's S. 26), urspr. Gattungsname aller Frosch- und Krötenarten; Seetzen (Reisen 3, 492—495) beschreibt unter dem Namen ضفدع eine Kröte (*Bufo Mosaicus*) aus den Wässerungsbrunnen, wogegen der (S. 490—492 beschriebene) بقرور (*Rana Nilotica*) ein Nilfrosch ist, dessen sich die Fischer als Köders bedienen. Hierauf kommt er v. 46 zur 8. Plage, den Heuschrecken חָסִיל (gewählterer Name der Wanderheuschrecke für אַרְבֶּה) Ex. 10, 1—20; die 3. Plage, die Mücken und Schnacken כִּנִּים, bleibt unerwähnt über der ähnlichartigen vierten. Denn die Züchtigung mittelst schädlicher Thiere ist nun geschlossen und es folgt v. 47 der Hagelschlag, die 7. Plage Ex. 9, 13—35.; חֲנָמַל (mit pausalem *á*, nicht *ā*, vgl. Ez. 8, 2 das ähnlich gebildete חַחֲשַׁמַּלָה) in der Bed. Reif (*πάχνη* LXX Vulg. Saad. Jefeth Abulw., vgl. Aq. Hier. *κρύει frigore*) oder Heuschrecken (Trg. גַּרְזוּבָא = חָגָב) oder Würmer (Symm.) oder Ameisen (JDMich.) stimmt nicht zur Geschichte; auch heißt der Reif כְּפוֹר, der Wurm תּוֹלַעַת, die Ameise נְמָלָה (collekt. im Arab. *neml*); wir verstehen es mit Parchon-Kimchi von Hagelsteinen oder Schloßen, obwol wir uns nicht zu der talmudischen Etymologie בחניתו מוקל (= חנה ומל) „durch seinen Niederfall zerschellend" bekennen. Mit dicken klumpichten Eisstücken streckte er Reben [1] und Maulbeerfeigenbäume (das *Fajûm* hieß altäg. „Gau der Sykomore") nieder; הֲרָגָ (*opp.* חָיָה Hos. 14, 8) geht von der bibl. Anschauung aus, daß die Pflanze ihr eigentümliches Leben hat. In v. 48 setzt sich die Beschreibung dieser Plage fort. Zwei HSS bieten לַהֶבֶר statt לַבָּרָד, aber gesetzt auch daß רְשָׁפִים die Fiebergluten der Pest bed. könnte (s. zu Hab. 3, 5), so folgt ja die Erwähnung der Pest v. 50 und die Verwüstung, die der Hagel nach Ex. 9, 19—22 unter dem Viehstande der Aeg. anrichtete, ist hier an ihrem Orte. Auch wird Ex. 9, 24 ausdrücklich gesagt, daß

1) Ueber den Weinbau im alten Aegypten s. Ebers, Durch Gosen zum Sinai S. 479—481.

zusammengeballtes Feuer unter dem Hagel war; רְשָׁפִים sind also flammende lohende Blitze.

V. 49—59. Indem diese Plagen sich aufs Aeußerste steigerten, ward Israel frei, zog, von seinem Gotte geleitet, in das Land der Verheißung, trieb es aber da so fort, wie in der Wüste. Der D. rückt v. 49—51 die 5. äg. Plage, die Pest Ex. 9, 1—7., mit der 10. und letzten, der Erschlagung der Erstgebornen (מַכַּת בְּכוֹרוֹת) Ex. c. 11—12., zusammen. 49[a] lautet wie Iob 20, 23 (vgl. unten v. 64). מַלְאֲכֵי רָעִים sind nicht böse Engel, wogegen Hgst. auf die schriftgemäße Thesis Jac. Ode's in seiner Schrift *de angelis* verweist, *Deum ad puniendos malos homines mittere bonos angelos et ad castigandos pios usurpare malos,* sondern unglückbringende; die Verbindungsweise gehört in das Capitel der Genitivunterordnung des Adjektivs unter das Substantiv, אֶשֶׁת רָע Spr. 6, 24. vgl. 1 S. 28, 7. Num. 5, 18. 1 K. 10, 15. Jer. 24, 2 und arab. مسجدُ الجامع die Moschee des Versammelnden d. i. die versammelnde (gemeindliche) also: Engel (nicht der Bösen = böse Engel, was es anderwärts bed. könnte, sondern) der Schlimmen = schlimme, unglückbringende (Ew. §. 287[a], vgl. zu 143, 10. Hitzig zu Sach. 11, 2. Philippi, Stat. const. S. 121). Der D. umschreibt so das collektiv gefaßte הַמַּשְׁחִית Ex. 12, 13. 23. Hebr. 11, 28. In v. 50[a] ist der Zorn als Feuerstrom gedacht, in 50[b] der Tod als Executor, in 50[c] die Pest als Feind. רֵאשִׁית אוֹנִים (Gen. 49, 3. Dt. 21, 17) ist was der Mannskraft (*plur. intensivus*) zuerst entsprossen war. Aegypten heißt wie in Ps. 105 u. 106 חָם nach Gen. 10, 6 und nennt sich auch selbst altäg. *kemi,* kopt. *chêmi, kême* (s. Plutarch, *de Iside et Osir.* c. 33).[1] Indem nun über die Aeg. solche ihren Pharao mürbe machende Plagen ergingen, schaffte Gott seinem Volke freien Abzug, führte herdengleich (בָּעֵדֶר wie בַּעֲדֶר Jer. 31, 24 mit *Dag. implicitum*) d. i. wie ein Hirte die Herde seines Volkes (das Lieblingsbild der Asafps.) durch die Wüste, geleitete sie sicher, alle Schrecknisse aus dem Wege räumend und ihre Feinde im Schilfmeer ersäufend, zu seinem h. Gebiete hin, dem Berge, den (זֶה wie Spr. 23, 22) seine Rechte erworben, oder nach den Acc. (vgl. zu 9, 16): nach dem Berge da (זֶה), welchen etc. Es ist nicht der Zion gemeint, sondern wie in der Grundstelle Ex. 15, 16 f. dem Parallelismus (obwol dieser nicht zwingend) und dem nach Jes. 11, 9. 57, 13 unbestreitbaren Sprachgebrauch gemäß das ganze h. Gebirgsland (vgl. Dt. 11, 11). בְּחֶבֶל נַחֲלָה ist poet. s. v. a. בְּנַחֲלָה Num. 34, 2. 36, 2 u. ö.; das ב ist *Beth essent.* (hier in gleicher syntaktischer Stellung wie Jes. 48, 10. Ez. 20, 41 und wol auch Iob 22, 24): er machte sie (die Heiden, d. h. wie Jos. 23, 4 ihre Gebiete) anheimfallen (nämlich, was der Ausdruck andeutet, loosweise בגורל) als Schnur des Erbes d. i. (wie 105, 11) als zugemessenes Erbtheil. Erst in v. 56 (noch nicht v. 41) geht die Erzählung auf das abfällige Treiben der Kinder des Geschlechts der Wüste, also

1) Stade, *De Isaiae vaticiciniis aethiopicis* p. 7., kehrt den Sachverhalt um und macht den Noachiden חָם zur Personification des äg. Namens Aegyptens.

des Israels Canaans, über. Statt עֵדוּתָיו v. עֵדוּת heißt es hier עֵדוֹתָיו v. עֵדָה (Derivat v. עוּד, nicht יָצַד). Da der Abfall erst nach Josua's und Eleazars Tode um sich griff, so ist an das Israel der Richterperiode zu denken. קֶשֶׁת רְמִיָּה v. 57 nicht: Bogen der Schlaffheit, sondern Bogen des Trugs, denn Vergleichspunkt ist nach Hos. 7, 16 die Verfehlung des Ziels: ein Bogen, der den Pfeil in falscher Richtung abschnellt, der keinen gewissen Schuß thut; das V. רָפָה bed. nicht allein schlaff herunterhängen lassen (verw. רָפַה), sondern auch, nach ähnlicher Vorstellung wie *spe dejicere*, täuschen, versagen. In der Zukehr zu Gott begriffen oder doch durch seine Macht- und Gnadenbeweise auf ihn hingelenkt verkehrten sie sich (Jer. 2, 21) gleich einem Absicht und Erwartung täuschenden fehlschießenden Bogen. Der Ausdruck v. 58 ist wie Dt. 32, 16. 21. שָׁמַע geht auf ihr Gebet zu den Baʿälen Richt. 2, 11. Auch das 3mal in diesem Ps. vorkommende הִתְעַבֵּר ist deuteronomisch Dt. 3, 26. Absichtlich lautet v. 59 ganz so wie v. 21.; der göttliche Liebeswille, von den Kindern ebenso zurückgestoßen wie von den Vätern, mußte hier wie dort in Zornerregtheit übergehen.

V. 60—72. Verwerfung Silo's und des dort anbetenden Volkes, weiterhin aber, indem der Gott Israels wieder von Erbarmen übermannt wird, Erwählung Juda's und des Berges Zion und Davids des Königs nach seinem Herzen. In der Richterzeit war in Silo das Stiftszelt aufgestellt Jos. 18, 1., es war also dort das Centralheiligtum des Gesamtvolkes — in Eli-Samuels Zeit, wie aus 1 S. c. 1—3 hervorgeht, zu einem festen Tempelgebäude geworden. Wann dieses zerstört worden, wissen wir nicht, nach Richt. 18, 30 f. vgl. Jer. 7, 12—15 wahrsch. erst in der assyrischen Zeit. Die Verwerfung Silo's aber ging der Zerstörung voraus und erfolgte thatsächlich mit der Verlegung des Centralheiligtums auf den Zion, und entschied sich auch schon vorher dadurch, daß die Bundeslade, von den Philistern wieder herausgegeben, nicht nach Silo zurückgebracht, sondern in Kirjath Jearîm niedergesetzt ward 1 S. 7, 2. Der Attributivsatz שָׁכַן בָּאָדָם gebraucht שָׁכַן wie חִשְׁכִּין Jos. 18, 1.; שִׁכֵּן ist das Causativ des *Kal* Lev. 16, 16. Jos. 22, 19 und die Aenderung שָׂכַן (Hitz.), obwol sprachlich erleichternd (vgl. Dt. 12, 5), doch nicht nöthig. Macht und Glorie Gottes v. 61 heißt die Bundeslade (אֲרוֹן עֻזּוֹ 132,8 vgl. כְּבוֹד 1 S. 4, 21 f.) als Ort ihrer Gegenwart in Israel und Vehikel ihrer Offenbarung. Dennoch gab J. in der Schlacht mit den Philistern zwischen Ebenezer und Afek die aus Silo herbeigeholte Lade in die Hände der Feinde, um am Hohenpriestertum der Ithamariden die Entheiligung seiner Ordnungen zu strafen, und es fielen in jener Schlacht 30000 Mann Fußvolk, darunter auch die beiden Söhne Eli's, Hofni und Pinehas die Priester 1 S. c. 4. Das Feuer v. 63 ist das Kriegsfeuer wie Num. 21, 28 u. ö. Der Vorgang 1 S. 6, 19 bleibt billig (s. Keil) außer Betracht. Mit לֹא הוּלָּלוּ (LXX Symm. Hier.: *nemo luxit* = הוֹלֵלוּ = חֵילִילוּ, wie auch Syr. mit Löschung des לא) sind die Hochzeitlieder gemeint (vgl. talm. חֻלְּנָא das Trauzelt und בֵּית הִלּוּלִים das Hochzeithaus). Richtig Jefeth: عُرِّسَتْ ما *non sunt desponsatae.* „Seine (des Vol-

kes und zwar der Erschlagenen) Wittwen weinen nicht“ (wörtlich wie Iob 27, 15) ist von Begehung der üblichen Trauerfeierlichkeit (Gen. 23, 2) gemeint: sie überleben ihre Gatten (was mit Absehn von solch einem Falle wie 1 S. 14, 19—22 vorausgesetzt wird), aber ohne diesen die letzte Ehre erweisen zu können, weil die Schrecknisse des Krieges (Jer. 15, 8) sie verhindern. Mit v. 65 nimmt das Lied eine neue Wendung. Nachdem das Strafgericht Israel gesichtet und geläutert hat, nimmt sich Gott aufs neue seines Volkes an, so aber, daß er die Bevorzugung Efraims dem Stamme Juda zuwendet. Er erwacht wie nach langem Schlafe (44, 24 vgl. 73, 20), denn zu schlafen schien er während Israel ein Knecht der Heiden geworden war, raffte sich auf wie ein Held, jubelnd von Weine, d. i. ein solcher dessen Heldenmut durch den stärkenden und erheiternden Genuß des Weines noch erhöht ist (Sach. 11, 7); הִתְרוֹנָן ist nicht *Hithpal.* von רוּן in der dem Hebr. fremden arab. Bed. siegen, deren wir weder hier noch Spr. 29, 6 (s. Schultens) bedürfen und die auch zur Reflexivform (Hitz. ohne Beleg: der sich besiegen lassen vom Weine) nicht paßt, sondern *Hithpo.* von רָנַן: innerlichst aufjauchzen, nach Art der Reflexiva הִתְאוֹנֵן, הִתְנוֹדֵד, הִתְרוֹעֵעַ. Die nächste Niederlage der Feinde, die der D. im Sinne hat, ist die der Philister; der Ausdruck v. 66 gestaltet sich nach 1 S. 5, 6 ff.: die Philister schlug Gott recht eigentlich *in posteriora* (LXX Vulg. Lth.). Jedoch umfaßt v. 66 alle Siege unter Samuel, Saul und David von 1 S. c. 5 an und weiter. Als es nun galt, die in den Krieg gegen die Philister abgeholte Bundeslade wieder an eine feste Stätte zu bringen, erkor Gott nicht mehr Silo Efraims, sondern Juda und den Zionsberg, den er liebgewonnen (47, 5), des benjaminitisch-judäischen (Jos. 15, 63. Richt. 1, 8. 21), nach der Verheißung (Dt. 33, 12) und Landesvertheilung aber (s. zu 68, 28) benjaminitischen Jerusalem.[1] Dort erbaute Gott seinen Tempel כְּמוֹ־רָמִים. LXX Trg. lesen רֵמִים ὡς *μονοκερώτων*, was geschmacklos. Hitz. schlägt כִּמְרוֹמִים vor, aber wenn נְעִימִים 16, 6 *amoena* so kann רָמִים *excelsa* bed. (vgl. Jes. 45, 2 הַדּוּרִים, Jer. 17, 6 חֲרֵרִים) und dichterisch s. v. a. מרומים sein: beständig wie Himmelshöhen, fest wie die Erde, die er gegründet auf ewig. Da der ewige Bestand Himmels und der Erde sich mit radicaler Wandlung der Art und Weise ihres Bestandes verträgt und zwar nicht minder im Sinne der A. T., als des Neuen (s. z. B. Jes. 65, 17), so gilt das לְעוֹלָם nicht dem steinernen Gebäude, vielmehr der Offenbarungsstätte Jahve's und der Verheißung, daß Er in Israel und zwar Juda eine solche haben werde. Geistlich d. i. wesenhaft, mit Absehn von der zufälligen Erscheinungsweise, angesehen, ist der Tempel auf Zion so ewig als das Königtum auf Zion, mit welchem der Ps. schließt. Die Erwählung Davids gibt der Heilsgeschichte bis in die Ewigkeit hinein ihr Gepräge. Es ist echtasafisch, daß so geflissentlich ausgemalt wird, wie der Hirt der Herde Isai's der Hirt der Herde Jahve's wurde, der nun Alt und Jung in Israel mit derselben

1) Nach *Menachoth* 53b baute Jedidja (Salomo 2 S. 12, 25) den Tempel im Gebiete Jedidja's (Benjamins Dt. 33, 12).

Sorgsamkeit und Zartheit weiden sollte, wie bisher die Schaflämmer, hinter denen er herging (עָלוֹת wie Gen. 33, 13 und רעה בְּ vgl. 1 S. 16, 11. 17, 34 wie מָשַׁל בְּ u. dgl.). Der D. kann auch schon rühmen, daß er lauteren Herzens und mit einsichtsvoller Meisterschaft diesen Beruf erfüllt hat. Und damit schließt er. Lyrik und Prophetie Israels sind seit Davids Hingang rückwärts und vorwärts auf David gerichtet.

PSALM LXXIX.

Flehgebet in einer Zeit der Verwüstung, des Blutvergießens und der Verhöhnung.

1 **Elohim, eingedrungen sind Heiden in dein Erbe,**
Haben verunreinigt deinen heiligen Tempel,
Haben gewandelt Jerusalem zu Steinhaufen.
2 **Sie haben die Leichen deiner Knechte zur Speise gegeben des Himmels Vögeln,**
Das Fleisch deiner Frommen dem Wild des Landes;
3 **Haben hingegossen ihr Blut wie Wasser**
Rings um Jerusalem, und niemand begräbt sie.
4 **Wir sind eine Schmach geworden unsern Nachbarn,**
Spott und Hohn unserer Umgebung.

5 **Bis wann, Jahve, zürnst du auf immer,**
Lodert gleichwie Feuer dein Eifer?!
6 **Gieß deine Zornglut auf die Heiden, die dich nicht kennen,**
Und über die Reiche, die deinen Namen nicht anrufen!
7 **Denn man hat Jakob aufgefressen,**
Und seine Wohnstätte haben sie verwüstet.
8 **Gedenk uns nicht die Verschuldungen der Vorfahren,**
Eilends komm' uns entgegen dein Erbarmen,
Denn wir sind sehr herabgekommen.

9 **Hilf uns, Gott unsres Heils, um deines Namens Ehre willen,**
Und rette uns und sühne unsere Sünden von wegen deines Namens!
10 **Warum sollen die Heiden sagen: wo ist nun ihr Gott? —**
Möge kund werden unter den Heiden vor unsren Augen
Die Rache des Blutes deiner Knechte, des vergoßnen.
11 **Es komme vor dich das Aechzen der Gefangnen,**
Nach der Größe deines Arms laß überbleiben die Kinder des Todes.
12 **Und gib zurück unsern Nachbarn siebenfach in ihren Busen**
Ihre Schmähung, damit sie dich, o HErr! geschmähet.

13 **Und wir, dein Volk und die Herde deiner Weide,**
Wir wollen dir danken auf ewig,
In Geschlecht und Geschlecht deinen Ruhm erzählen.

Dieser Ps. ist in jeder Bez. das Seitenstück von Ps. 74. Die Berührungen sind nicht blos stilistisch (vgl. 79, 5 *wie lange auf immer* mit 74, 1. 10.; 79, 10 יְוָדַע mit 74, 5.; 79, 2 die Hingabe an Gethier mit 74, 19. 14.; 79, 13 Vorstellung Israels als einer Herde, worin sich Ps. 79 sinnig an 78, 70—72 anschließt, mit 74, 1 und auch mit 74, 19). Aber die Wechselbeziehungen liegen noch tiefer: beide Ps. haben gleich asafisches Gepräge, stehen in gleichem Verhältnis zu Jeremia und klagen beide aus gleicher Zeitlage heraus über eine Zerstörung des Tempels und Jerusa-

lems, wie sie neben der chaldäischen Zeit[1] nur die seleucidische (1 Macc. 1, 31. 3, 45. 2 Macc. 8, 3) und in Verbindung mit Entweihung des Tempels und Hinschlachtung der Knechte Gottes, der חסידים (1 Macc. 7, 13. 2 Macc. 14, 6), ausschließlich die seleucidische aufzuweisen hat. Das Tempelzerstörungswerk, welches in Ps. 74 im Gange ist, erscheint in Ps. 79 als vollzogen und hier wie dort bekommt man nicht den Eindruck der Greuel eines Krieges, sondern einer Verfolgung: es ist geradezu die Religion Israels, um welcher willen die Heiligtümer der Zerstörung und die Bekenntnistreuen der Niedermetzelung verfallen.

Abgesehen von andern auffälligen Anklängen, wiederholen sich v. 6. 7 bei Jeremia 10, 25 wörtlich. Daß Jeremia hier frühere Psalmworte aufnehme, ist an sich weit wahrscheinlicher, als das umgekehrte Verh. und hat, wie Hgst. richtig bem., auch das für sich, daß unmittelbar vorher Jer. 10, 24 aus Ps. 6, 2 stammt und daß der Zus. im Ps. ein weit strafferer ist. Aber da den Klagen des Ps. keine vormaccabäische Geschichtslage entspricht[2], so ist Jeremia in diesem Fall für den Vorgänger des Psalmisten zu halten, und in der That verräth sich in v. 6. 7 des Ps. der Entlehner dadurch daß das correkte עַל Jeremia's in אֶל, das feinere מִשְׁפָּחוֹת in מַמְלָכוֹת, der Plural אֶבְלוּ in אָבַל umgesetzt und die schwunghafte Fülle des jeremianischen Ausdrucks durch Weglassung einiger Worte beeinträchtigt ist.

V. 1—4. Der Ps. beginnt mit klagender und zwar Gotte klagender Schilderung. Ihr Anfang lautet wie Thren. 1, 10. Die Verunreinigung (d. i. Entheiligung Ez. 25, 3) schließt die Einäscherung nicht aus, ist vielmehr mit geflissentlicher Brandstiftung von selbst gegeben 74, 7. Die Klage 1c erinnert an die Weiss. Micha's 3, 12., die ihrer Zeit so viel Aergernis erregte Jer. 26, 18., und v. 2 an Dt. 28, 26.; עַבְדֶּיךָ gibt den Hingemordeten die Ehre des Martyriums. LXX übers. לעיים εἰς ὀπωροφυλάκιον, ein Schnörkel aus Jes. 1, 8. Ueber das Gedächtnis-Citat 1 Macc. 7, 16 f. s. die Einl. zu Ps. 74; der Uebers. des urspr. hebräischen ersten Maccabäerbuches verräth auch sonst Bekanntschaft mit dem griechischen Psalter (vgl. 1 Macc. 1, 37 καὶ ἐξέχεαν αἷμα ἀθῶον κύκλῳ τοῦ ἁγιάσματος). „Wie Wasser" d. i. (vgl. Dt. 15, 23) ohne Werth darauf zu legen und sich ein Gewissen daraus zu machen. יְרוּשָׁלִַם hat wie auch sonst noch siebenmal *Kamez* außer Pausa. In v. 4 wiederholt sich 44, 14; zur Zeit der chald. Katastrophe galt dies insbes. von den Edomitern.

V. 5—8. Aus der klagenden Frage, wie lange Gott, ob denn endlos, zürnen und seinen Eifer gleichwie Feuer (Dt. 32, 22) fortbrennen lassen wolle, erwächst die Bitte v. 6., daß er seinen Zorn gegen die ihm entfremdeten und feindlichen Heiden kehren wolle, deren er sich jetzt als Zornesstecken gegen sein Volk bedient. Durch Lockerkeit der Gedankenverknüpfung verräth sich die Herübernahme von v. 6. 7 aus

---

1) Die Ps. 79 u. 137 sind nach *Sofrim* c. 18 §. 3 die des Kînoth-Tages d. i. des 9. Ab, des Erinnerungstags an die chaldäische und römische Zerstörung Jerusalems.

2) Cassiodor und Bruno bemerken: *deplorat Antiochi persecutionem tempore Machabeorum factam, tunc futuram.* Und Notker fügt hinzu: *Die librum primum (daz êrra buôch) machabeorum gelésen hábent. dien ist si* (näml. die im Ps. beklagte Verstörung) *chúnt.*

Jer. 10, 25 nicht, aber in sich selbst lauten diese 4 Zeilen bei Jer. ursprünglicher und der Stil ist ganz der dieses Proph., vgl. Jer. 6, 11. 2, 3 u. ö. 49, 20. Das auf שְׁפֹךְ folg. אֶל für עַל ist incorrekt; der Sing. אָבֵל faßt wie Jes. 5, 26. 17, 13 massenhaft zus. Daß der heidnischen Welt solche Gewalt über Isr. gegeben, hat seinen Grund in dessen Sünden. Aus v. 8 läßt sich schließen, daß dem Abfall, welcher früher grassirte, jetzt gesteuert ist. רִאשֹׁנִים ist nicht Adj. (Iob 31, 28. Jes. 59, 2), was עֲוֹנֹתֵינוּ הָרִאשֹׁנִים ausgedrückt sein würde, sondern Gen.: die Missethaten der Vorfahren (Lev. 26, 45 vgl. 39). Zu 8c vgl. Richt. 6, 6. Wie aus v. 9 ersichtlich, meint der D. nicht, daß das gegenwärtige Geschlecht, selber schuldlos, die Schuld der Väter zu büßen habe (wogegen Dt. 24, 16. 2 K. 14, 6. Ez. 18, 20) — er betet als einer von denen, die sich von den Sünden der Väter bekehrt haben und die sich nun nicht mehr dem Zorne unterstellt denken können, sondern der sündevergebenden und erlösenden Gnade.

V. 9—12. Der Sieg der Welt ist ja nicht Gottes Zweck; so leidet es seine eigne Ehre nicht, daß die Welt, deren er sich bedient hat, sein Volk zu züchtigen, auf immer übermütig triumphire. Mit Nachdruck wiederholt sich nach der Figur der Epanaphora שְׁמֵךְ am Ende der Bitte v. 9. עַל־דְּבַר = לְמַעַן wie 45, 5 vgl. 7, 1 ist schon pentat. Sprachgebrauch. Auch das Motiv: לָמָּה יֹאמְרוּ kommt schon in der Thora vor Ex. 32, 12 vgl. Num. 14, 13—17. Dt. 9, 28. Hier (vgl. 115, 2) stammt es aus Jo. 2, 17. Der Wunsch 10bc fußt auf Dt. 32, 43.: der D. wünscht mit den Zeitgenossen als Augenzeugen zu erleben was Gott uralters verheißen: seiner Knechte Blut rächen zu wollen. Die Bitte v. 11 lautet wie 102, 21 vgl. 18, 7.; אֲסִיר heißen individualisirend die Fortgeschleppten und Eingekerkerten, בְּנֵי תְמוּתָה die welche, wenn Gott sie nicht vermöge der Größe (גְּדֻלָּה vgl. גָּדֹל Ex. 15, 16) seines Armes d. i. seiner weithinreichenden Allmacht erhält, der Macht des Todes wie einer *patria potestas* erliegen.[1] Daß die Bitte v. 12 auf die Nachbarvölker zurückkommt, erklärt sich daraus, daß diese, die am ehesten zur Erkenntnis des Gottes Israels als des Einen wahren und lebendigen kommen konnten, die größte Schuld wegen seiner Schmähung tragen. Der Busen wird genannt als das worin man Dargereichtes auffaßt und festhält Lc. 6, 38; חֲשֹׁב (שִׁבְעָתַיִם) אֶל (עַל) חֵיק wie Jes. 65, 7. 6. Jer. 32, 18. Siebenfache Vergeltung (vgl. Gen. 4, 15. 24) ist strafrichterlich sich erschöpfende, denn Sieben ist die Zahl des vollendeten Processes.

V. 13. Haben wir bis hierher die Formtheile des Ps. (9. 9. 9) richtig getroffen, so schließt das Klagelied mit diesem tristichischen Dankgelübde.

---

1) Das Arabische hat eben diesen Begriff in activer Wendung: *benî el-môt* = die Helden (Würger) in der Schlacht.

PSALM LXXX.

Gebet für Jahve's Weinstock.

2 Hirte Israels, o horche,
Der du führst nach Herden-Weise Josef,
Ob den Cheruben thronest, o erscheine!
3 Vor Efraim und Benjamin und Manasse her
Mache rege deine Heldenkraft
Und komme doch zu Hülfe uns!
4 Elohim, bring uns wieder,
Und lichte dein Antlitz, so wird uns geholfen.

5 Jahve Elohim Zebaôth,
Wie lange schnaubest du bei deines Volkes Beten?!
6 Du gabst zu essen ihnen Thränenbrot
Und tränktest sie mit Thränen kannenweise.
7 Du setztest uns zur Fehde unsern Nachbarn,
Und unsere Feinde treiben ihr Gespötte.
8 Elohim Zebaôth, bring uns wieder
Und lichte dein Antlitz, so wird uns geholfen.

9 Einen Weinstock aus Aegypten siedeltest du über,
Triebst Nationen aus und pflanztest ihn;
10 Hast Raum gemacht vor ihm her,
Und er schlug Wurzeln und füllte die Erde.
11 Bedeckt wurden Berge von seinem Schatten
Und von seinen Zweigen Cedern Gottes.
12 Er dehnte seine Aeste bis ans Meer
Und nach dem Strome hin seine Schößlinge.

13 Warum hast du eingerissen seine Zäune,
Daß ihn berupfen alle die des Weges ziehn.
14 Es frißt ihn ab der Eber aus dem Walde,
Und der Fluren Getümmel beweidet ihn.
15 Elohim Zebaôth, o blicke wieder vom Himmel und sieh,
Und nimm dich an dieses Weinstocks!
16 Und sei Schirm deß, den gepflanzt deine Rechte,
Und über dem Sohn, den du dir fest erwählet.

17 Verbrannt mit Feuer, hinausgefegt,
Vor deines Antlitzes Dräuen verderben sie.
18 O halte deine Hand über den Mann deiner Rechten,
Ueber den Menschensohn, den du dir geeignet,
19 Und nicht weichen werden wir von dir —
Mach uns lebendig, und feiern werden wir deinen Namen.
20 Jahve Elohim Zebaôth, bring uns wieder,
Lichte dein Antlitz, so wird uns geholfen.

Wir sind dein Volk und die Herde deiner Weide schließt Ps. 79; mit einem Rufe zu dem Hirten Israels beginnt Ps. 80. Ueber seine Aufschrift: *Einzuüben, nach „Lilien das Zeugnis . .“, von Asaf ein Psalm* s. zu 45, 1 g. E. Die LXX übers. *εἰς τὸ τέλος* (auf das Ende), *ὑπὲρ τῶν ἀλλοιωθησομένον* (sinnlos und sprachwidrig = אל־שֹׁשַׁנִּים), *μαρτύριον τῷ Ἀσάφ* (wie auch die Accentuation diese Worte eng durch *Tarcha* verbindet), *ψαλμὸς ὑπὲρ τοῦ Ἀσσυρίου* (vgl. 76, 1), viell. Uebers. von אל־אשור, einer (in It. und Syro-hex. fehlenden) Beischrift, welche den „Eber aus dem Walde“ als Emblem Assurs faßte. Dieser Fingerzeig ist wichtig.

Er löst das Räthsel, weshalb in v. 2 Josef Gesamtisrael vertritt und in v. 3 gerade die josefitischen Stämme genannt werden, und inmitten derselben Benjamin, den gleiche Abstammung von Rahel und der nie ganz verwundene Unmut wegen des Verlustes des Königtums zu den josefitischen Bruderstämmen hinzog. Auch war der St. Benjamin seit der Reichsspaltung nur theilweise dem Hause Davids verblieben[1], so daß man diese Trias als Entfaltung des יוסף ansehen muß. Nachdem das nördliche Reich in endlosen Fehden mit dem damascenischen Syrien seine Kräfte erschöpft hatte, erlag es infolge der schweren Heimsuchungen, die sich an die assyr. Königsnamen Phul, Tiglatpileser, Salmanassar knüpfen, im 6. J. Hizkia's dem assyr. Weltreich. Der Psalmist betet, wie es scheint, in einer Zeit, in welcher bereits der Druck Assurs erdrückend auf dem Reiche Efraim lastete und Juda, wenn diese Vormauer gefallen sein würde, sich selbst mit dem Untergang bedroht sah. Wir dürfen jedoch nicht unbemerkt lassen, daß unser Ps. die Bez. des Volkes nach den josef. St. mit anderen vorexil. Asafpsalmen (77, 16. 78, 9. 81, 6) gemein hat. Es ist eine dieser ganzen Psalmgruppe gemeinsame Eigentümlichkeit. War viell. Asaf, der Begründer dieses Liederkreises, aus einer Levitenstadt des Stammgebiets von Efraim od. Manasse gebürtig?

Der Ps. besteht aus 5 Achtzeilern, deren 1. 2. u. 5. mit dem Kehrverse schließen: „Elohim, stelle uns wieder her, laß leuchten dein Antlitz, so ist uns geholfen.“ Diese Bitte steigert sich. Der Kehrvers beginnt das 1. Mal mit אלהים, das 2. Mal mit אלהים צבאות, das 3. Mal mit verdreifachtem יהוה אלהים צבאות womit auch die zweite Str. (v. 5) anhebt.

V. 2—4. Die 1. Str. enthält reine Bitte. Zuerst heißt das Volk als das von Jakob stammende ישׂראל, dann wie 81, 6 יוסף, was, wo es von יעקב oder יהודה unterschieden wird, Name des Zehnstämmereichs (s. Caspari zu Ob. v. 18) oder doch der nördlichen Stämme ist (77, 16. 78, 67 f.). Daß diese auch hier vorzugsweise gemeint sind, zeigt v. 3. Die Partt., benennen Gott nach seinem bisher immer bewiesenen Wesen. Daß Jakob gerade im Segen Josefs Gott רֹעֶה nennt Gen. 48, 15. 49, 24., steht viell. nicht außer Zus. mit der Wahl der beiden ersten Benennungen. In der dritten fließt das Thronen im Heiligtum hienieden und im Himmel droben ineinander; denn das A. T. ist sich des Wechselbezugs des irdischen und himmlischen היכל bis zur Verschwimmung beider bewußt. Die כְּרוּבִים, welche Gott bethront d. i. auf denen er thront, sind die Träger der מרכבה des Weltregierers (s. 18, 11). Der D. fleht mit הוֹפִיעָה (v. יפע נֶפַע hervorragen, hervor- emporleuchten √ וף יף ragen wie in dem Asafps. 50, 2), daß er in seinem Lichtglanze d. i. seiner feurig lichten, richtenden und rettenden Doxa erscheine, sei es unmittelbar sichtlich oder auch nur wirkungsweise erkennbar. Sowol die

1) Zwar lesen wir, daß Benjamin nach der Reichsspaltung mit Juda auf Rehabeams Seite stand 1 K. 12, 21., Juda und Benjamin erscheinen als Theile des Reiches Juda 2 Chr. 11, 3. 23. 15, 8 f. u. ö., aber wenn nach 1 K. 11, 13. 32. 36 dem Hause Davids nur שׁבט אחד verbleibt, so ist dies Juda, indem Benjamin nicht ganz unter david. Scepter blieb und Simeon außer Rechnung bleibt (vgl. Genesis S. 522); die benjaminitischen Städte Bethel, Gilgal, Jericho gehörten dem nördlichen Reiche, aber wie Rama 1 K. 15, 21 f. nicht unbestritten (vgl. z. B. 2 Chr. 13, 19), die Grenzen waren also schwankend, s. Ewald, Gesch. III (Ausg. 3) S. 439—441.

Vergleichung בְּצִאן als das V. נֹהֵג sind asafisch 78, 52 vgl. 26. Ebenso die Benennung des Volkes. An יוֹסֵף schließt sich die Bez. Israels nach אפרים und מנשה, und die Beiden nehmen den leiblichen Bruder in ihre Mitte, welcher mit Josef, dem Vater Efraims und Manasse's, die geliebte Rahel zur Mutter hat; auch Num. c. 2 haben diese Drei ungetrennt im Westen des Stiftszeltes ihr Lager. Möge Gott vor diesen drei Stämmen her (לִפְנֵי, nicht etwa לִבְנֵי), d. i. ihr Siegesherzog werdend, seine גבורה, deren thatkräftiges Eingreifen sich jetzt vermissen läßt, wieder in Regsamkeit versetzen, was עוֹרֵר (*excitare*) im Untersch. von חָעִיר (*expergefacere*) bed. לָכָה ist auffordernder Imper.[1]; über וְנִוָּשֵׁעָה s. zu 3, 3., die Verbindung mit ל spricht so wenig gegen die accusativisch-adverbiale Fassung des *ah* als das ל von לְשַׁוֹאָה 9, 18 und das ב von בַּחֹרֶשׁ (im Walde) 1 S. 23, 15., s. Böttchers Neue Aehrenlese No. 221. 384. 449. Mit הֲשִׁיבֵנוּ wird nicht um Zurückholung aus dem Exil gebeten, obwol sich הָשִׁיב und שׁוּבֵב wie *reducere* und *restituere* verhalten; denn das Volk befindet sich nach dem Gesamteindrucke des Ps. noch auf vaterländischem Boden, aber es ist in seiner dermaligen Ohnmacht sich selbst nicht mehr ähnlich, es bedarf göttlichen Einschreitens, um wieder in verheißungsgemäßen Stand, um wieder zu sich selbst zu kommen. Möge ihm denn Gott sein lange verhülltes Antlitz wieder lichten und leuchten lassen, so wird ihnen geholfen, wie sie es wünschen (וְנִוָּשֵׁעָה).

V. 5—8. In der 2. Str. ergeht tiefe Klage über die Zorngestalt der Gegenwart und, so begründet, erhebt sich die Bitte von neuem. Die Uebertragung des Rauchens עָשַׁן von Gottes Nase = Zornschnauben (74, 1. Dt. 29, 19) auf Ihn selbst ist kühn, aber im Geiste der biblischen Anschauung des Zornes Gottes (s. zu 18, 9), so daß man nicht durch Herbeiziehung des syr. עֲשַׁן stark, mächtig s. (warum bist du hart, verhärtest dich ..) auszuweichen braucht. Das Perf. nach עַד־מָתַי hat wie Ex. 10, 3 vgl. עַד־אָנָה Ex. 16, 28. Hab. 1, 2 den Sinn eines Praesens mit Rückblick. Die Verbindung von עָשַׁן mit בְּ ist nicht nach חָרָה בְּ (entbrennen = zürnen wider jem.) zu verstehen, denn des Volkes Gebet ist nicht Gegenstand des Zorns, sondern nur nicht Beseitigungsmittel desselben; Gott verhüllt sich dabei in Zornrauch, durch den es nicht hindurchzudringen vermag. Die LXX haben בתפלת עבריך gelesen, denn sie übers. *ἐπὶ τὴν προσευχὴν τῶν δούλων σου* (wofür *τοῦ δούλου σου* die gewöhnliche LA ist). Thränen-Brot ist nach 42, 4 in Thränen bestehendes; Thränen, stromweis auf die Lippen des Betenden und Fastenden herabrinnend, sind seine Speise und sein Trank. הִשְׁקָה *c. acc.* bed. etwas zu trinken geben, *seq.* בְּ mittelst etwas tränken (Ges. §. 138 Randbem.); man übersetze aber nicht: *potitandum das eis cum lacrymis trientem* (de Dieu v. Ortenb. Hitz.); שָׁלִישׁ (talm. das Drittel) ist Acc. der näheren Bestimmung (Vatablus Ges. Olsh. Hupf.): drittel-

1) Nicht Pron.: dir kommt es zu, zum Heile uns zu sein, wie es Talmud, Midrasch u. Masora (s. Norzi) fassen, weshalb *j. Succa* 54c geradezu לָךְ geschrieben wird. Ein solches לכה = לָךְ heißt in der Sprache der Masora und schon im Midrasch (*Ex. Rabba* c. 3) לכה ודאית (s. Buxtorf, *Tiberias* p. 245).

maßweise (LXX ἐν μέτρῳ, S. *métrō*), denn ein Drittel-Êfa ist zwar ein winziges Maß für den Staub der Erde Jes. 40, 12., aber für Thränen ein großes.[1] Die Nachbarn sind die Nachbarvölker, denen Israel מָדוֹן Gegenstand, Zielscheibe der Bestreitung geworden. In לָמוֹ, welches de W. überflüssig findet und Baur mit לָנוּ zu vertauschen geneigt ist (‚unsere Feinde spotten unser'), drückt sich die Lust aus, die ihnen das Höhnen macht.

V. 9—20. Die Klage besondert sich nun in dieser 3. Str., indem sie Vormals und Jetzt gegen einander hält, und danach gestaltet sich die immer dringlichere Bitte. Die rückblickende Schilderung beginnt, was selten, mit dem 2. Modus, indem „der Redende mehr an das bloße Wesen der That als an die Zeit denkt" Ew. §. 136[b]. Wie Josef im Segen Jakobs Gen. 49, 22 dem Senkreis (בֵּן) eines Fruchtgewächses (פֹּרָת) verglichen wird, dessen Schossen (בָּנוֹת) die Mauer überklettern: so hier Israel einem Weinstock (Gen. 49, 22.; גֶּפֶן פֹּרִיָּה 128, 3), der in Aeg. groß geworden und von da ins Land der Verheißung verpflanzt worden ist; חִסַּיְתָ LXX *μεταίρειν*, wie Iob 19, 10., viell. mit Anspielung auf die מַסָּעִים des nach Canaan wandernden Volkes (78, 52).[2] Hier machte Gott seinem Weinstock Bahn und Platz (פָּנִיתָ räumen v. פָּנָה wenden, abwenden, arab. *fanija* schwinden, vergehen, √ פנן treiben, stoßen), und nachdem er ihm freien Boden und ungehemmte Möglichkeit der Ausbreitung gesichert hatte, wurzelte er (der Weinstock) seine Wurzeln d. i. schlug er sie immer tiefer und weiter und erfüllte die Erde ringsum (vgl. das endzeitige Gegenbild Jes. 27, 6). Nach allen Seiten hin breitete sich das israel. Gottesreich aus gemäß der Verheißung: wie תְּשֹׁרֵשׁ, so hat auch תְּשַׁלַּח (vgl. Ez. 17, 6 und das pflanzliche שֶׁלַח Schoß) den Weinstock zum Subj. Das sagen in fortgeführter Allegorie v. 11. 12., in den „Bergen" auf die Südgrenze, in den „Cedern" auf die Nordgrenze, in dem „Meere" auf die Westgrenze und in dem „Strome" (Euphrat) auf die Ostgrenze des Landes deutend (s. Dt. 11, 24 u. a. St.). צַלָּתָהּ und עֲנָפֶיהָ sind Acc. des sogen. entfernteren Obj. Ges. §. 143, 1., קָצִיר ist Abschnittling = Ast, יוֹנֶקֶת (pflanzlicher) Säugling = junger saftiger Schoß, אַרְזֵי־אֵל die Libanoncedern als lebendige Denkmäler der göttlichen Schöpfermacht. Die Allegorie geht über das Maß der natürlichen Wirklichkeit hinaus, indem sich diese nach der abgebildeten geschichtlichen strecken muß. Wie unähnlich aber ist dem Ehedem das Jetzt! Der D. fragt לָמָּה, denn die Gegenwart ist ihm ein Räthsel. Die Umgebungen des Weinstocks sind niedergerissen, alle, die mit ihm in Berührung kommen, berupfen ihn (אָרָה abrupfen, abpflücken, talm. vom Abnehmen, Einsammeln der Fei-

1) Ein jüdisches Witzspiel versteht unter שְׁלִישׁ das babylonische Exil, dessen Dauer ⅓ der Dauer des ägyptischen betrug (70 = ⅓ von 210).

2) Wenn Landwirthe — sagt *Ex. Rabba* c. 44 mit Bezug auf u. St. — den Weinstock zu veredeln suchen, was thun sie da? Sie entwurzeln (עוקרין) ihn aus seinem Standort und setzen ihn ein (שותלין) in einen andern. Und *Lev. Rabba* c. 36: „Wie man den Weinstock nicht pflanzt an einem Orte, wo großes, schroffes Gestein ist, sondern man durchforscht den Boden und alsdann pflanzt man ihn: so triebst du Völker aus und pflanztest ihn" u. s. w.

gen), es schrotet ihn ab (יְכַרְסְמֶנּוּ aus כָּסַם = גָּזַם[1]), näml. mit seinen Hauern, das Schwein (חֲזִיר v. חָזַר zusammengedrückte enggeschlitzte Augen haben) aus dem Walde (מיער mit ע"ין תלויה schwebendem *Ajin*[2]), und was auf dem Gefilde sich tummelt (s. über זוז 50, 11) d. i. das unbändig lebensmutige Wild weidet ihn ab. In dem Röhricht des Hule-See's und anderwärts hält sich das Wildschwein zu Hunderten auf und zerstört von da aus die Felder. Ohne Zweifel denkt der D. an ein bestimmtes Volk, denn Thiere sind auch sonst Embleme von Völkern, wie z. B. Leviathan, Wasserschlange, Behemoth (Jes. 30, 6), Fliege (Jes. 7, 18) Embleme Aegyptens. Der Midrasch erklärt es von Seïr-Edom und זיז שדי nach Gen. 16, 12 von den zeltenden Arabern. In v. 15 beginnt zum 3. Mal dreifach dringlich die Bitte, dem Weinstock erneuerte göttliche Fürsehung, erneuerte Pflege der göttlichen Gnade erflehend; wir haben anders als die Acc. halbirt, da שׁוּב־נָא הַבֵּט nach Ges. §. 142 zu verstehen ist. Daß וְכַנָּה v. 16 den Setzling oder Stock *plantam* (Trg. Syr. AE. Kimchi u. A.) bed. und also der ganze v. 16 von וּפְקֹד regirt sei, hat schon den Anschluß mit ו gegen sich. Ihr (der Rebe) Gestell בֵּן (Böttch.) kann כנה auch nicht bed., da man ein Gestell nicht pflanzt. LXX übers. וכנה: *καὶ κατάρτισαι* was *imper. aor.* 1 *med.*, also im Sinne von כּוֹנְנָה.[3] Aber der Wechsel des עַל (vgl. Spr. 2, 11 und جن على überdecken) mit dem Objektsacc. legt es näher, כנה nicht wie den Eigennamen כְּנַנְיָהוּ von כָּנַן = כּוּן herzuleiten sondern von כָּנַן גָּנַן = כַּנּ decken, bergen, schirmen (wov. כִּנּ Decke, Obdach, Versteck): und schirme den welchen .. oder: schirme was gepflanzt hat deine Rechte. Die Vocalisation freilich scheint כנה als Fem. von בֵּן (LXX Dan. 11, 7 *φυτόν*) zu fassen, denn ein *imper. parag. Kal* der Form כַּנָּה kommt sonst nicht vor, obschon er von den Formen גַּל *volve*

---

1) Saadia übers. treffend يقرضها, indem er wie auch Dunasch auf das talm. קָרֶסֶם verweist, welches von Ameisen vorkommt, wie قرض von Nagethieren. So *Peah* II §. 7. *Menachoth* 71b, wozu Raschi: „die Heuschrecke חגב pflegt von oben zu fressen, die Ameise die Getreidehalme von unten abzureißen.“ Anderwärts bez. קרסם das Abbrechen dürrer Zweige vom Baume, wie זָרַר die Hinwegnahme grüner. Abramsohns Conj. יְכָרֵס מָנָּה d. i. ‚mästet den Bauch (כֶּרֶס) von ihm‘ ist ein unbrauchbarer Einfall.

2) Nach *Kidduschin* 30a, weil dieses ע der mittelste Buchstabe des Psalters ist, wie das ו von גחון Lev. 11, 42 der mittelste Buchstabe der Thora. Die Richtigkeit dieser Angabe zu prüfen möchte kaum Jemand sich die Mühe geben, indes lebte im 17. Jahrh. ein Pfarrer Laymarius, welcher diese Mühe nicht scheute und die Zählungen der Masora (z. B. daß אדני ה' 222 mal vorkomme) theilweise nicht zutreffend befand, s. Monatliche Unterredungen 1691 S. 467 und übrigens Geiger, Urschrift und Uebers. der Bibel S. 258 f.

3) Viell. ist das כ *majusculum* die Folge einer nöthig gewordenen Ausradirung, s. Geiger, Urschrift S. 295. Demgemäß könnte auch das ע *suspensum* Folge späterer Hineincorrigirung sein, denn eine phöniz. Inschrift schreibt יר (Wald, Holz), s. Levy, Phöniz. Wörterbuch S. 22; das Stammwort ist יָעַר وعر holpericht, struppig, stachelicht s.

119, 22. חֲנֵנִי 9, 14. חַבְלֵהוּ Spr. 20, 16 aus den Punktatoren als möglich gegolten haben kann. Hält man ihn für unmöglich, so lese man mit Riehm כִּנָּה. Jedenfalls ist das Wort Imper. wie auch das folg. אֲשֶׁר *eum quem* zeigt, wofür sich, wenn כנה Subst. wäre, ein Relativsatz ohne אשר wie 16[b] erwarten ließe; auch 16[b] fordert dies, da פָּקַד עַל nur von Strafheimsuchung gebräuchlich ist. Und wer wäre denn der Setzling (Zweig) und Menschensohn im Untersch. vom Weinstock? Faßt man כנה imperativisch, so sind der Weinstock und der Menschensohn, wie sich erwarten läßt, beide das Volk Gottes. Das Trg. übers. 16[b]: „und über den König Messias den du dir gefestigt" nach Ps. 2 und Dan. 7, 13., aber es ist wie in letzterer St. nicht der Christus selbst, sondern das Volk gemeint, aus dem er hervorgehen soll. אִמֵּץ hat den Sinn fester Zueignung, wie Jes. 44, 14., indem der Begriff des Festmachens in den des Festnehmens, der Beschlagnahme übergeht, Rosenm. gut: *quem adoptatum tot nexibus tibi adstrinxisti.* Das allesbeherrschende Bild vom Weinstocke setzt sich auch v. 17 noch fort; denn die *partt. fem.* gehen auf גֶּפֶן, das Verb. aber kann pluralisch lauten, weil die von Israel dieser גפן sind, welcher *combusta igne, succisa* (wie Jes. 33, 12., aram. abschneiden, abreißen, in v. 13 das Targumwort für אָרָה, arab. كسح wegfegen, abschälen) vor dem Dräuen des göttlichen Zornantlitzes unterzugehen begriffen ist oder in Gefahr des Untergangs schwebt (יֹאבֵדוּ). Diesen v. 17 von Ausreutung der Feinde zu verstehen verwehrt der Mangel der Subjektsbezeichnung und der im Kreise des Weinstocksbildes verbleibende Ausdruck. Mit dem bittenden כנה עַל deckt sich dem Sinne nach תְּהִי־יָדְךָ עַל[1]. Es ist Israel, welches v. 16 בֵּן heißt als der Sohn, den J. in Aeg. ins Dasein gerufen und dann aus Aeg. zu sich gerufen und am Sinai feierlich für seinen Sohn erklärt hat Ex. 4, 22. Hos. 11, 1., und welches nun mit Anspielung auf den Namen Benjamins v. 3 vgl. 16 אִישׁ יְמִינֶךָ genannt wird, als das Volk, welches J. vor andern bevorzugt und für die Ausrichtung seines Heilswerks sich zur Rechten gestellt hat[2], zugleich aber בֶּן־אָדָם, weil es der an sich selbst ohnmächtigen, durch und durch bedingten und abhängigen Menschheit angehört. Mit וְלֹא־נָסוֹג setzt sich nicht die nähere Bezeichnung des בֶּן־אָדָם fort: „und der nicht gewichen von dir" (Hupf. Hitz. u. A.), wodurch der Versbau zerbröckelt wird, sondern es ist, wie das 19[b] sich wiederholende gleiche Verh. zeigt, Nachsatz der vorausgeg. Bitte: so werden

---

1) Das חִחִי hat Gaja wie שָׁאוּ־זִמְרָה (81, 3) בְּנֵי־נֵכָר (144, 7) u. dgl. Dieses Gaja beim Schebâ (statt beim folg. Vocal) gehört zu den Eigentümlichkeiten der metrischen Bücher, welche überhaupt wegen ihrer melodiereicheren Vortragsweise solcher Gaja viele bei Schebâ haben, die in den prosaischen Bb. nicht vorkommen. So sind z. B. יְהוֹה und אֱלֹהִים immer mit Gaja beim Schebâ versehen, wenn sie Groß-*Rebia* ohne Diener haben, wahrsch. weil *Rebia* und *Dechî* eine solche Tonfülle hatten, daß schon ein Vorschlag auf den Schebâ-Buchstaben fiel.

2) Pinsker (Babylon. Punktationssystem S. 133) interpungirt: Es sei deine Hand über den Mann, deine Rechte über den Menschensohn den u. s. w., aber der Eindruck daß ימינך לך und אמצחה sich decken ist so stark, daß keiner der Alten (von LXX Trg. an) sich ihm hat entziehen können.

wir nimmer von dir weichen; נָסֹג nicht Partic. wie 44, 19., sondern *plene* geschriebener Voluntativ mit ן wie das gleichbed. und lautverwandte زاغ من): *recedamus*, neuen Gehorsam als Dank für die göttliche Bewarung gelobend. Der Bitte v. 18 entspricht dann die futurisch (was wo vermeidbar selten Ew. §. 229) ausgedrückte: תְּחַיֵּנוּ mit gleichfalls folg. Gelübde des Dankes: so wollen wir mit deinem Namen rufen d. i. ihn zum Mittel und Stoff feierlicher Verkündigung machen. In v. 20 wiederholt sich zum 3. Male der Kehrvers des trilogisch angelegten Ps. Der Name Gottes lautet hier dreifach. Auch ist die 3. Gruppe v. 9 ff. dreistrophig und jedenfalls dreimal so groß als die andern.

PSALM LXXXI.

Osterfestbegrüßung und Osterfestpredigt.

2 Laßt Jubel schallen Elohim, unserem Horte,
Jauchzen dem Gotte Jakobs.
3 Erhebt Gesang und laßt die Pauke tönen,
Die anmutige Cither nebst Harfe.
4 Stoßt am Neumond in das Schofar,
Am Vollmond, zu Ehren des Tages unseres Festes.
5 Denn Satzung für Israel ist das,
Verordnung des Gottes Jakobs.
6 Ein Zeugnis hat Er's in Josef niedergelegt,
Als Er auszog über Aegyptenland hin —
Sprache eines nicht Gekannten vernahm ich.

7 Ich hab' enthoben der Bürde seinen Rücken,
Seine Hände wurden des Lastkorbs ledig.
8 In der Drangsal riefst du und ich zog dich heraus,
Ich erwiderte dir in Donnerhülle,
Prüfte dich an den Wassern Meriba. (*Sela*)
9 Höre mein Volk, so will ich dir Zeugnis ablegen;
Israel, o daß du mir Gehör gäbest! —
10 Nicht sei unter dir ein fremder Gott,
Und nicht anbete einen Gott des Auslands.
11 Ich, ich bin Jahve dein Gott,
Der heraufgeführt dich aus Aegyptenland —
Thu' weit auf deinen Mund, ich werd' ihn füllen.

12 Aber nicht hörte mein Volk auf meine Stimme,
Und Israel war mir nicht zu Willen.
13 Da stieß ich sie fort in ihres Herzens Verhärtung,
Hingingen sie in eignen Rathschlägen.
14 O daß mein Volk gehorsam wär' mir,
Israel auf meinen Wegen schritte!
15 Schier würd' ich demütigen ihre Feinde
Und gegen ihre Dränger kehren meine Hand.
16 Die Hasser Jahve's sollten sich ihm schmiegen,
Und ihre Zeit sollte währen ewig.
17 Ich würde ihn speisen mit Weizenfett,
Und aus Gestein mit Honig würd' ich dich sättigen.

Auf Ps. 80., der in die Zeit der Ausführung aus Aegypten zurückblickt, folgt ein anderer mit ebendemselben asafischen Grundcharakterzug urgeschichtlichen

Rückblicks (vgl. bes. 81,11 mit 80,9). In Ps. 81 vereinigt sich das lyr. Element von Ps. 77 mit dem didaktischen von Ps. 78. Die Einheit dieser Ps. ist unzweifelhaft. Alle drei haben gegen Ende den Schein des Fragmentarischen. Denn der Verf. liebt es, zur Höhe seines Gegenstandes hinauf- und in die Tiefe desselben hinabzusteigen, ohne dahin zurückzukehren, wovon er ausgegangen. In Ps. 77 hieß die Gesamtheit Israels בְּנֵי יַעֲקֹב וְיוֹסֵף, in Ps. 78 lasen wir בְּנֵי־אֶפְרַיִם statt des Gesamtvolkes, hier wird dieses kurzweg יְהוֹסֵף genannt. Auch das verräth den Einen Verf. Sodann ruht Ps. 81 ganz wie 79 auf der pentat. Geschichte im Exodus und Deuteronomium. Jahve selbst redet durch des Dichters Mund wie einst Mose's — Asaf ist κατ' ἐξ. der Prophet (חוֶֹה) unter den Psalmisten. Und ihn kennzeichnet auch, wie weiterhin Micha (z. B. 6, 15 f.), das den schnellen Affektenwechsel begleitende Ueberspringen von einer Redeform zur andern, das was die Araber *talwîn el-chiṭâb* „Colorirung der Rede durch Personwechsel" nennen.

Dieser Ps. 81 ist der altherkömmliche jüdische Neujahrsps., der Ps. des Drommetenfestes Num. 29,1., also des 1. (und 2.) Tischri, es fragt sich aber, ob das Schofarblasen am Neumond, wozu er auffordert, nicht vielmehr dem 1. Nisan, dem kirchlichen Neujahr, gilt. In der Wochenliturgie des Tempels war er der Ps. des Donnerstages.

Der D. fordert zu jubelnder Bewillkommnung der bevorstehenden Festzeit auf und in v. 7 ff. läßt J. selbst sich als Festprediger vernehmen; er erinnert die Jetztlebenden seiner Gnade an dem alten Israel und ermahnt sie, sich nicht gleicher Untreue schuldig zu machen, um nicht gleicher Gnadenerweisungen verlustig zu gehen. Was für eine Festzeit ist das? Entw. das Passa- oder das Laubenfest, denn eins dieser beiden am Vollmondstage beginnenden Feste muß es sein, weil ein auf die Erlösung Israels aus Aeg. bezügliches. Targ. Talm. (bes. *Rosch ha-Schana*, wo dieser Ps. viel besprochen wird) Midrasch und Sohar verstehen das Laubenfest, weil v. 2—4a auf den vor andern Neumonden (Num. 10,10) als יוֹם תְּרוּעָה (Num. 29,1 vgl. Lev. 23, 24) ausgezeichneten Neumond des siebenten Monats d. i. auf den 1. Tischri, das bürgerliche Neujahr, zu gehen scheint und das Schofarblasen am Neujahr zwar nicht der Schrift, aber doch der Ueberlieferung nach (s. Maimoni, *Hilchoth Schofar* I, 2) eine uralte Einrichtung ist. Dennoch müssen wir dieser Bez. des Ps. auf den 1. Tischri und das mit dem 15. Tischri beginnende Laubenfest entsagen: 1) weil zwischen dem Hochfeiertage des 1. Tischri und dem Laubenfeste am 15—21 (22) Tischri der große Versöhntag am 10. Tischri mitteninne liegt, welcher, indem vom 1. Tischri sofort dem 15. Tischri entgegengejauchzt wird, ignorirt wäre; 2) weil das Gedächtnis der Erlösung Israels weit charakteristischer am Passafeste als am Laubenfeste haftet: dieses erscheint in der ältesten Gesetzgebung Ex. 23,16. 34,22 als חַג הָאָסִיף d. i. als Fest der Einscheuerung der Herbstfrüchte und also als Gesamternte-Schlußfest; die gesch. Beziehung auf den Wüstenzug und damit seinen Hütten- oder Laubenfestcharakter erhält es erst in dem auf die Ausführung der Festfeier in Canaan bezüglichen Zusatz Lev. 23,39—44., wogegen das mit dem Vollmond des Nisan beginnende Fest der Bez. auf den Landbau zwar nicht fremd geblieben ist, aber von vorn herein die gesch. Namen פֶּסַח und חַג הַמַּצּוֹת trägt; 3) weil auf die Thatsache, an welche פסח erinnert, im Ps. selbst, näml. 6b, angespielt wird.

Ueber עַל־הַגִּתִּית s. zu 8, 1. Die ebenmäßige stichische Anlage des Ps. ist klar: das Schema ist 11. 12. 12.

V. 2—6. Die Aufforderung v. 2 ergeht an die Gesamtgemeinde, indem הָרִיעוּ nicht von Trompetengeschmetter, sondern wie Ezr. 3, 11 u. ö. gemeint ist; die Aufforderung v. 3 an die Leviten, die berufenen gottesdienstlichen Sänger und Musiker 2 Chr. 5, 12 u. ö.; die Aufforderung v. 4 an die Priester, welche nicht nur mit dem Blasen der 2 (später 120, s. 2 Chr. 5, 12) silbernen Trompeten betraut waren, sondern auch Jos. 6, 4 und anderwärts (vgl. 47, 6 mit 2 Chr. 20, 28) als Schofarbläser erscheinen. Der Talmud bemerkt, daß seit der Tempelzerstörung die Instrumentnamen שׁוֹפָר und חֲצוֹצְרָה verwechselt zu werden pflegen (*Sabbath* 36ª. *Succa* 34ª), und folgert, sie selber verwechselnd, aus Num. 10, 10 Pflicht und Bedeutung des Schofarblasens (*Erachin* 3ᵇ); auch LXX übers. beide mit σάλπιγξ, aber die biblische Sprache nennt שׁוֹפָר und חֲצֹצְרָה, das Horn (bes. Widderhorn) und die (metallene) Trompete, neben einander 98, 6. 1 Chr. 15, 28 und ist sich also ihres Unterschiedes bewußt. Von gottesdienstlicher Anwendung des Schofar sagt die Thora nichts als daß der Eintritt des je 50. Jahres, welches ebendeshalb שְׁנַת הַיּוֹבֵל *annus buccinae* heißt, durch Hornsignale im ganzen Lande bekannt gemacht werden soll Lev. 25, 9. Wie aber die Tradition aus dieser Verordnung mittelst Aehnlichkeitsschlusses das Schofarblasen am 1. Tischri, dem Anfang des gemeinen Jahres, herleitet, so darf man auf Grund unserer Psalmstelle, vorausgesetzt daß בַּחֹדֶשׁ LXX *ἐν νεομηνίᾳ* nicht auf den 1. Tischri, sondern den 1. Nisan geht, annehmen, daß der Anfang jedes Monats, zumal aber der Monatsanfang, welcher zugleich Anfang des kirchlichen Jahres war, durch Schofarblasen ausgezeichnet wurde, wie nach Jos. *bell.* IV, 9, 12 Sabbatsanfang und Sabbatschluß vom Tempel herab durch einen Priester mit der Salpinx verkündigt wurden. Der D. will sagen, daß das Passafest von der Gemeinde jubelnd, von den Leviten musicirend und schon von der Neomenie des Passamonats aus mit Schofarblasen begrüßt werden und dieses am Passafeste selbst sich fortsetzen soll. Das Passafest, dem Hupf. eine trübe Physiognomie ankünstelt[1], war ein Freudenfest, das alttest. Weihnachten; den Jubel des Volkes und die rauschende levitisch-priesterliche Musik, womit es begangen wurde, bezeugt 2 Chr. 30, 21. Das priesterliche Trompeten verband sich nach Num. 10, 10 mit den Opfern, und daß das Schlachten der Passalämmer unter priesterlichem *Tantaratan* (langgezogenem und dazwischen schmetterndem Ton תקיעה תרועה ותקיעה) erfolgte, wird wenigstens vom nachexilischen Gottesdienst ausdrücklich berichtet.[2] Die RA נָתַן תֹּקַ geht von נָתַן קוֹל aus, wonach נָתַן geradezu: anstimmen, anschlagen, hören lassen bed., vgl. *donner du cor* ins Horn stoßen. Ueber בֶּסֶה (Spr. 7, 20 כֶּסֶא) ist die Ueberlieferung unsicher. Die talm. Erklärung (*Rosch ha-Schana* 8ᵇ, *Beza* 16ª u. daraus Trg.), wonach es der Tag des Neumonds (der 1. des Monats) ist, an welchem der Mond sich bedeckt (יתכסה) d. i. wieder

1) In der ersten seiner *Commentationes de primitiva et vera festorum apud Hebraeos ratione* 1851. 4.

2) s. meinen Aufsatz über den Passafestritus zur Zeit des zweiten Tempels in der Luth. Zeitschr. 1855, vgl. Armknecht, Die h. Psalmodie (1855) S. 5.

zuzunehmen beginnt, und die noch zahlreicher vertretene, wonach überh. (von כָּסָה = כָּסַס *computare*) eine rechnerisch fixirte Zeit so genannt wird (LXX Vulg. Menahem Raschi, Jacob Tam, AE Parchon Kimchi u. A.), werden aufgewogen durch den syr. Sprachgebrauch, in welchem *keso* den Vollmond als Mond mit bedeckter d. i. gefüllter Scheibe und also den 15. des Monats, aber auch die Zeit von da ab bez. (vgl. Peschîto 1 K. 12, 32 vom 15. T. des 8. M., 2 Chr. 7, 10 vom 23. T. der 7. M., beidemal vom Laubenfest), wonach auch a. u. St. *wa-b-kese* übers. ist, was ein syrisch-arab. Glossar (bei Rosenm.) *festa quae sunt in medio mensis* erklärt. Die Peschito geht da, wie Trg., von der LA. חַגֵּינוּ aus, welche nach LXX u. den besten Texten gegen den Sing. חַגֵּנוּ zu verwerfen ist. Ist aber חגנו zu lesen und bed. כֶּסֶא (nach Kimchi mit nicht blos nachlautendem, sondern doppeltem Segol כֶּסֶּא n. d. F. עֶנֶא = עֲנָא) nicht *interlunium*, sondern *plenilunium* (wofür auch Hier. *in medio mense* und Spr. 7, 20 *in die plenae lunae*, Aq. Symm. *ἐν πανσελήνῳ*), so ist entw. das Laubenfest gemeint, welches 1 K. 8, 2 (2 Chr. 5, 3) und anderwärts, oder das Passa, welches Jes. 30, 29 und anderwärts schlechtweg חָג genannt wird. Hier ist, wie v. 5 überwiegend wahrscheinlich macht, das Letztere gemeint, das Mazzothfest, dessen Vorhalle עֶרֶב פָּסַח mit der לֵיל שִׁמֻּרִים Ex. 12, 42., der Nacht vom 14. auf den 15. Nisan, ist. Zur Bewillkommnung dieses Festes wird in v. 2. 3 aufgefordert. Schofarblasen soll den Eintritt des Passamonats verkündigen und beim Eintritt des das Mazzothfest eröffnenden Passatags sich erneuern. Das לְ von לְיוֹם ist nicht zeitlich gemeint wie viell. Iob 21, 30: beim = am Tage, denn warum hieße es nicht ביום? Eher: auf den Tag hin, aber בכסה setzt ja voraus, daß er bereits herbeigekommen; es ist dasselbe ל wie v. 2, diesem Festes-Tage soll das Schofarblasen gelten, ihm zu Ehren soll es erschallen. Woher das Fest, dem man mit Sang und Klang begegnen soll, so hohe Bedeutung hat, sagt nun v. 5 und 6: es ist eine göttliche Stiftung aus der mosaischen Erlösungszeit. חֹק heißt es als gesetzkräftiges Decret, מִשְׁפָּט als rechtlich bindende Anordnung und עֵדוּת als positive göttliche Willenserklärung; in לְיִשְׂרָאֵל bez. לְ Israel als Empfänger, in לֵאלֹהֵי den Gott Israels als Urheber des Rechts, als Gesetzgeber. Mit בְּצֵאתוֹ wird die Stiftung in die Zeit des Auszugs zurückdatirt, aber die Angabe der Stiftungszeit בְּצֵאתוֹ עַל־אֶרֶץ מִצְרָיִם läßt sich nicht von dem Auszug des Volkes aus Aeg. verstehen, so nahe dies hier wo Israel soeben יְהוֹסֵף (pathetisch für יוֹסֵף nach Art der aufgelösten Formen des *fut. Hi.* 116, 6. Neh. 11, 17) genannt war in Zusammenhalt mit Gen. 41, 45 liegt, wo in denselben Worten von Josef die Rede ist. Denn dieser Ausdruck besagt nicht den Auszug aus einem Lande hinaus, etwa angesichts seiner Bewohner Num. 33, 3 vgl. Ex. 14, 8 (Hgst.), sondern den Auszug über ein Land hin; Subj. ist Elohim und יצא nach Ex. 11, 4 zu verstehen (Kimchi de Dieu Dathe Rosenm. u. A.): als Er über Aegyptenland hin richterlich (vgl. Mi. 1, 3) auszog. Diese Zeitangabe entscheidet für sich allein schon die Bez. des Ps. auf das an Israels damalige Verschonung (Ex. 12, 27) erinnernde und in eben jener Gerichtsnacht gestiftete

Passa. Die Accentuation halbirt den Vers richtig. Ihr zufolge ist שָׂפָה לֹא־יָדַעְתִּי אֶשְׁמָע nicht Relativsatz zu מצרים: wo ich eine Sprache hörte die ich nicht verstand (114, 1); zwar ist ידע שפה „eine Sprache verstehen“ ein an sich nicht unzulässiger Ausdruck (vgl. ידע ספר sich auf Schrift verstehen, lesen können Jes. 29, 11 f.), dessen Wahl statt des üblicheren שמע לשון (Dt. 28, 49. Jes. 33, 19. Jer. 5, 15) hier neben אשמע sich leicht begriffe, aber die Weglassung des שָׁם (אֲשֶׁר) ist hart, der Ged. hier zwecklos und bei unserer Fassung des בצאתו ausgeschlossen. Aus der folg. Rede Gottes leuchtet ein, daß der Satz als Einführung dieser Gottes-Rede gelten will, mag man nun, was beides statthaft, *sermonem quem non novi* (vgl. 18, 44 *populus quem non novi*) oder *alicujus, quem non novi* (Ges. §. 123 Anm. 1) übers. Ist er nun etwa Einführung der folg. Rede Gottes als einer dem Psalmisten sich plötzlich zu vernehmen gebenden: „Eine unbekannte Sprache oder Sprache eines Unbekannten vernehm' ich“? So Döderlein: *Subitanea et digna poetico impetu digressio, cum vates sese divino adflatu subito perculsum sentit et oraculum audire sibi persuadet*, und ebenso de W. Olsh. Hupf. u. A. Aber die Einsprache Gottes kann dem israelitischen Dichter und Seher nicht so fremdartig vorkommen, wie die Geisterstimme Iob 4, 16 dem Elifas, auch hat ja אשמע nach vorausgeg. hist. Aussagen die Präsumtion der Imperfektbed. für sich. So wird denn nach Ex. 6, 2 f. zu erkl. sein. Es war die Sprache eines bekannten, aber doch auch unbekannten Gottes, welche Israel in der damaligen Erlösungszeit vernahm. Er war der als יהוה bisher nur vorspielsweise offenbar gewordene Gott, der nun an diesem Zielpunkt der patriarchalischen Gesch. in dem wunderbaren neuen Lichte der an Aeg. vollzogenen Gerichte und der Schirmung, Erlösung, Erwählung Israels wie ein bisher Unbekannter erschien, wie denn wirklich die Heilsgeschichte, am Sinai angelangt, eine ganz andere Gestalt bekommt, indem von da an die Gemeinde ein Volk und J. der König eines Volkes und das Band beider ein für das künftige wesentliche Heil erziehendes Volksgesetz ist. Die folg. Worte sind nun die damals vom Sinai מִפִּי חַגְּבוּרָה (nach späterem synagogalen Ausdruck) vernommenen, aber in einer Gestalt reproducirt, in welcher sie zugleich dem Geschlecht der Gegenwart gelten, welches sich darin spiegeln soll. Wenn die Punctation וַיַּאכִלֵהוּ 17[a] sich richtig verhielte, so hätte Alles von v. 6—17 historischen Rahmen. Aber in Wirklichkeit geht die Rede Gottes von damals unvermerkt in Rede an das Israel zur Zeit des Dichters über.

V. 7—11. Es ist eine sanfte, aber tiefernste Festpredigt, welche Gott der Erlöser seinem erlösten Volke hält. Sie beginnt, wie man von einer Passafestrede erwartet, mit Hinweisung auf die סְבָלוֹת Aegyptens Ex. 1, 11—14. 5, 4. 6, 6 f. und den הַדּוּד Lastkorb zum Transport des Thons und der Ziegel (Ex. 1, 14. 5, 7 f.)[1]; aus solcher Noth riß er das

1) In dem *Papyrus Leydensis* 1, 346 heißen die Israeliten die „*Aperīu* (עברים), die Steine schleppen zu der großen Warte der Stadt Ramses“, und in *Pap. Leyd.* I, 349 nach Lauth die „*Aperu*, welche Steine schleppen zu dem Schatzhause der Stadt des Ramses.“

nach Rettung schreiende arme Volk (Ex. 2, 23—25) heraus, erhörte es בְּסֵתֶר רַעַם d. h. nicht (nach 22, 22. Jes. 32, 2): ihm Schutz vor Unwetter gewährend, sondern (nach 18, 12. 77, 17 ff.): aus Donnergewölk heraus, in welchem er sich zugleich offenbarte und verhüllte, Israels Feinde niederblitzend, was vorzugsweise vom Durchzug durchs Schilfmeer (s. 77, 19) gemeint ist, und prüfte es (אֲבָחֲנְךָ mit *ŏ* aus *ō*, vgl. zu Iob 35, 6) an den Wassern Meriba, näml. ob sie nach so herrlichen Zeichen seiner Macht und Gnade ihm weiterhin vertrauen würden; der Name מֵי מְרִיבָה, den eigentlich nur מְרִיבַת קָדֵשׁ der Wasserspendungsort des 40. J., führt (Num. 20, 13. 27, 14. Dt. 32, 51. 33, 8), wird hier auf den Wasserspendungsort des 1. J., der מַסָּה וּמְרִיבָה genannt ward (Ex. 17, 7), übertragen, wie überhaupt die Erinnerungen an diese zwei unter gleichen Umständen erfolgten Wunder zusammenfließen (s. zu 95, 8 f.). Daß Israel der Erwartung Gottes, des so wunderbar bewährten, nicht entsprochen, wird nun nicht gesagt; die Musik geht hier, wie סֶלָה besagt, in die Höhe und macht zu dem Gesagten einen kräftigen langen Gedankenstrich. Was nun weiter folgt, sind, wie der weitere Verfolg v. 12 zeigt, Gottesworte an das Israel der Wüste, welche zugleich mit dessen Treulosigkeit dem Israel der Gegenwart in Erinnerung gebracht werden. הֵעִיד בְּ wie 50, 7. Dt. 8, 19 Jemanden angehendes Zeugnis thun. אִם (dem Sinne nach *o si*, wie in dem mannigfach verwandten Ps. 95, 7) eröffnet eig. eine forschende, das Gefragte herbeiwünschende Frage (ob du mir wol williges Gehör geben wirst?!). In v. 10 wird der Grundton der Gesetzesoffenbarung vom Sinai angegeben: das den Dekalog eröffnende Grundgebot forderte Treue gegen Jahve und verbot den Götzendienst als die Sünde der Sünden; אֵל זָר ist der Abgott im Gegens. zu dem Gotte Israels als dem wahren und אֵל נֵכָר der fremde Gott im Gegens. zu dem wahren Gott als Gott Israels. Diesem Einen mußte sich Israel um so ungetheilter und inniger hingeben, als augenscheinlicher es sich ganz und gar Ihm schuldete, der in Herablassung es erwählt und in Wundermacht es erlöst hatte (הַמַּעֲלְךָ *prt. Hi.* mit elidirtem *eh* wie הַפִּדְרָה Dt. 13, 6. אַכְלֶךָּ von כָּלָה Ex. 33, 3), und wie leicht hätte ihnen diese Hingabe werden sollen, da er für die reiche Fülle seiner Güter, welche Leib und Seele sättigen und erquicken, nichts verlangte als nur einen weit aufgethanen Mund d. i. gläubiges gnadenhungriges heilsbegieriges Verlangen (119, 131)! Das große entscheidungsvolle ewig denkwürdige Eröffnungswort אָנֹכִי ה׳ אֱלֹהֶיךָ ließ in diesem historischen Zus. keine elohimische Umlautung zu.[1]

---

1) Schön ist der von Ad. Brüll in „Fremdsprachliche Redensarten in den Talmuden und Midraschim“ (1869) aus *Pesikta rabbathi* zu Ex. 20, 2 mitgetheilte Ausspruch R. Jehuda's: „Dieses אנכי ist nichts anderes als die Sprache der Liebe (לשון חבה): wie ein König der seinen Sohn in das Land am Meere geschickt hat, wo er die Sprache der Morgenländer (Saracenen) gelernt, ihn bei seiner Rückkehr in dieser Sprache anredet: so beginnt der Heilige gebenedeit sei Er, als Israel, welches in Aegyptenland die dortige Sprache gelernt, vor ihm am Sinai erschienen, seine Rede zu selbem mit אנכי.“ Bekanntlich ist *anok* im Aegyptischen das Pronomen der 1. Person.

V. 12—17. Die Passapredigt nimmt nun eine traurige und schaurige Wendung: Israels Ungehorsam und Eigenwille vereitelte die gnädige Absicht der Gebote und Verheißungen seines Gottes; עַמִּי und יִשְׂרָאֵל wechseln wie in der Klage Jes. 1, 3., לֹא־אָבָה mit folg. Dat. wie Dt. 13, 9 (*οὐ συνθελήσεις αὐτῷ*). Da machte Gott ihre Sünde zu ihrer Strafe, indem er sie strafrichterlich dahingab (שָׁלַח wie Iob 8, 4) in die Verfestigung ihres gegen seine Gnade schroff sich abschließenden Herzens (v. שָׁרַר, aram. שְׁרַר, arab. شَرَّ festmachen = erfreuen), so daß sie hingingen (vgl. zur Tempusfolge 61, 8) in ihren d. i. eignen selbstischen gottentfremdeten Entschließungen, das Suff. so betont wie z. B. Jes. 65, 2., vgl. die Lehnstelle Jer. 7, 24 und dieselbe RA Mi. 6, 16. Weil nun dieser Zustand der Untreue gegen Gottes Treue bis heute sich wesentlich gleichgeblieben, so geht der erhabene Festredner sofort auf das Geschlecht der Gegenwart über und zwar, wie es dem heiteren Feste gemäß ist, in lieblich lockender Weise. Mag man לוּ in der Bed. *si* (mit folg. Part. wie 2 S. 18, 12) oder wie oben v. 9 אִם als wünschendes *o si* (wenn doch!) fassen — jedenfalls hat v. 15 ff. dazu das Verh. des Nachsatzes. Aus כִּמְעַט (um ein weniges, leicht) läßt sich vermuten, daß das dermalige Verhältnis Israels zu den Völkern nicht der Würde des Volkes Gottes entspricht, welches berufen ist, die Welt in Gottes Kraft zu überwinden und zu beherrschen; הָשִׁיב bed. hier nur wenden (kehren), nicht: wieder anlegen; es ist gemeint, daß er die Hand, die jetzt sein Volk züchtigt, gegen diejenigen kehren würde, durch die er es züchtigt (vgl. zur gewöhnlichen Bed. der RA Jes. 1, 25. Am. 1, 8. Jer. 6, 9. Ez. 38, 12). Die Verheißung v. 16 bezieht sich auf Israel und alle Glieder des Volkes. Wider Willen müßten sich ihm Jahve's Hasser unterwerfen und dauern würde ihre Zeit auf ewig; עִתָּם (wofür Böttch. עוֹתָם lesen will) ist s. v. a. ihr Bestand, hier mit dem Nebenbegriffe des Wolstandes wie anderwärts (Jes. 13, 22) des Straftermins. Man erwartet nun, daß es im Verheißungstone mit וְאַאֲכִילֵהוּ weitergehen werde. Aber der Ps. schließt historisch. Das befremdet, weshalb Baur vorschlägt, v. 17 hinter v. 8 zu setzen. Denn *et cibaret eum* kann וַיַּאכִלֵהוּ nicht bed., man müßte וְיַאכִלֵהוּ sprechen. Die Punktation faßt 17a wie LXX Syr. Vulg. als Rückblick. Aber wahrscheinlich ist וְאַאֲכִילֵהוּ zu lesen, auch וַיֹּאמֶר ist in 4 von der Masora aufgezählten Fällen s. v. a. וְאֹמַר, die falsche Schreibung ist durch einen lautlich begründeten Hörfehler veranlaßt.[1] Der Ps. schließt ohne sich durch Rückkehr zu seinem Ausgangspunkte zu runden. Auch die Asafpsalmen 77. 78 brechen ähnlich ab. Das Schlußwort lautet אַשְׂבִּיעֵהוּ wie 50, 8. Dt. 4, 31 und (ausgen. die auf *ekka* lautenden *futt.* und *partt. Hi.* (ל״ה) gewöhnlich (vgl. zu Spr. 29, 17). Das babylonische Punktationssystem weiß von der Suffixform *ekka* überall nichts. Das Schlußwort ist ein Nachhall von Dt. 32, 13 f.

1) s. Wellhausen, Der Text der Bb. Samuel (1871) S. VI.

PSALM LXXXII.

Gericht Gottes über die Götter der Erde.

1 Elohim steht da in der Gottesgemeinde,
Unter den Elohim hält er Gericht.
2 „Wie lange wollt ihr richten Unrecht
Und Partei für die Frevler nehmen? (*Sela*)

3 Schafft Recht dem Geringen und Waisen,
Den Gebeugten und Armen sprechet frei!
4 Befreiet den Geringen und Dürftigen,
Aus der Frevler Hand errettet!“ —

5 „Erkenntnislos sind sie und verstandlos,
In Verfinsterung schreiten sie dahin,
Es wanken alle Grundvesten des Landes.

6 ICH habe gesagt: Elohim seid ihr,
Und Söhne des Höchsten ihr alle.
7 Jedoch wie Menschen werdet ihr sterben
Und wie der Fürsten einer werdet ihr fallen.“

8 Mache dich auf, Elohim, o richte die Erde,
Denn du wirst zum Erbe haben alle Nationen.

Wie in Ps. 81, wird auch in diesem Ps. (nach dem Talmud dem Dienstagsps. der Tempelliturgie) Gott nach Prophetenweise redend eingeführt. Aehnlich sind Ps. 58 und 94, bes. aber Jes. 3, 13—15. Asaf der Schauer schaut, wie Gott rügend, zurechtweisend und drohend den Obern seiner Volksgemeinde entgegentritt, welche den Glanz der Majestät, den er auf sie gelegt hat, in Tyrannei verkehren. In die Anschauung des göttlichen Gerichts sich zu versenken und Gott redend einzuführen, ist dem Asaf eigen (Ps. 50. 75. 81). Gegen die Abfassung durch Asaf, Davids Zeitgenossen, spricht nichts als der Wille, das לאסף der Ueberschrift nicht in seinem nächsten Sinne gelten zu lassen. Hupfeld überschreibt den Ps., indem er wie vordem Bleek unter den אלהים Engel versteht: „Gericht Gottes über ungerechte Richter im Himmel und auf Erden.“ Aber die Engel als solche heißen nirgends im A. T. אלהים, obwol sie so heißen könnten, und daß sie hier wegen ungerechten Richtens gerichtet werden, das ist, sagt Hupf. selbst, ein „dunkler Punkt der noch aufzuhellen ist.“ Eine Erklärung, die wie diese den Sprachgebrauch verläßt, um ein Räthsel zur Welt zu bringen das sie nicht lösen kann, richtet sich selbst. Zugleich findet Hupfelds (Knobels, Grafs u. A.) Behauptung, daß אלהים Ex. 21, 6. 22, 7 f. 27 Gott selbst und nicht geradezu die Obrigkeit als seine irdische Stellvertretung bezeichne, an den sogenannten und sterblichen Elohim dieses Ps. (vgl. auch 45, 7. 58, 2) ihre schlagendste Widerlegung.[1]

Mit Verweisung auf diesen Ps. beweist Jesus Joh. 10, 34—36 den Juden, daß er, indem er sich Gottes Sohn nennt, nicht Gott lästere, durch eine *argumentatio a minori ad majus*. Wenn das Gesetz — so schließt er — schon diejenigen Götter

1) Bleek versteht unter den אלהים, über welche Elohims (Jahve's) Gericht ergeht, die Schutzgeister der Völker und M. Heß in Grätz' Monatsschrift 1873 S. 203 ff. sogar die Untergötter, die ihm als עליון untergeben sind. Jener erklärt nach Daniel, dieser nach Duncker.

nennt, welche durch eine in der Zeit ergangene göttliche Willenserklärung amtlich mit diesem Namen belehnt sind (und die Schrift kann doch, wie überhaupt nicht, so auch hier nicht verungültigt werden), so kann es doch keine Gotteslästerung sein, wenn derjenige sich Gottes Sohn nennt, den nicht blos ein diesseitiges Gotteswort zu dem oder jenem irdischen Amte nach Gottes Bilde berufen, sondern der mit seinem ganzen Leben einem Werke dient, zu welchem ihn der Vater schon als er in die Welt eintrat geheiligt hatte. Bei ἡγίασε erinnert man sich daran, daß die im Ps. אלהים heißen wegen der Unheiligkeit ihres Verhaltens gerügt werden: der Name kommt ihnen weder ursprünglich zu, noch zeigen sie sich sittlich seiner würdig. Mit ἡγίασε καὶ ἀπέστειλεν setzt Jesus ihrer diesseits begonnenen Gottessohnschaft seine vorzeitliche entgegen.

V. 1—4. Gott tritt auf und läßt sich zunächst rügend und ermahnend vernehmen. Die „Gottesgemeinde" ist wie Num. 27, 17. 31, 16. Jos. 22, 16 f. יִשְׂרָאֵל (בְּנֵי) עֵדָה, welche Gott aus der Mitte der Völker erworben 74, 2 und der er gesetzgeberisch sein göttliches Gepräge aufgedrückt hat. In dieser Gottesgemeinde sieht der Sänger und Seher Elohim dastehend: das *prt. Ni.* (wie Jes. 3. 13) bez. nicht sowol das Plötzliche und Unvermittelte, als vielmehr das bildsäulenartig Unbewegliche und schreckenerregend Absichtsvolle seiner Erscheinung. Sie gilt innerhalb der Gottesgemeinde den אלהים. Das Recht über Leben und Tod, dessen die Rechtspflege nicht entrathen kann, ist ein Majestätsrecht Gottes. Dieser hat aber seit Gen. 9, 6 der Menschheit den Vollzug desselben übertragen und in ihr ein das Schwert führendes Amt gestiftet, welches auch in seiner theokratischen Gemeinde besteht, hier aber sein positives Gesetz zum Grunde seines Bestandes und zur Norm seines Handelns hat. Die Obrigkeit ist überall in der Menschheit, hier aber vorzugsweise die Lehns- und Bildträgerin Gottes und heißt deshalb als seine Repräsentantin auch selber אלהים (was LXX Ex. 21, 6 τὸ κριτήριον τοῦ θεοῦ, die Targg. hier wie Ex. 22, 7. 8 27 beständig דַּיָּנָא[1] übers.). Der Gott, der an diese untergeordneten Elohim seine Machtübung übertragen, ohne sich ihrer an sie zu entäußern, hält jetzt in ihrem Kreise Gericht; יִשְׁפֹּט von dem was vor den Geistesaugen des Psalmisten vorgeht. Wie lange — fragt er — werdet ihr Unrecht urteln? שָׁפַט עָוֶל ist s. v. a. עָשָׂה עָוֶל בַּמִּשְׁפָּט Lev. 19, 15. 35 (Gegens. שָׁפַט מֵישָׁרִים 58, 2). Wie lange werdet ihr der Frevler Angesicht annehmen d. i. ihrer Person Aufnahme, Beachtung, Begünstigung zuwenden? Die sich hier steigernde Musik verstärkt das Niederdonnernde der göttlichen Frage, welche die Erdengötter zur Besinnung zu bringen sucht. Es folgen dann Mahnungen zu thun was sie bisher unterlassen. Sie sollen die Wolthat der Rechtspflege den Wehrlosen, Mittellosen, Hülflosen zugute kommen lassen, auf welche Gott der Gesetzgeber sein sonderliches Augenmerk hat. Mit אֶבְיוֹן ist das erst seit der davidisch-salom. Zeit belegbare רָשׁ (רָאשׁ) sinnverwandt; דַּל mit יִתּוֹם ist דָּל, mit אֶבְיוֹן der engeren begrifflichen Verknüpfung halber דַּל (wie

1) Dort (in Babylonien) — sagt R. Samuel bar Nachmani *Lev. Rabba* c. 33 — nennt man למלכיא אלהיא die Könige Götter.

72, 13) vocalisirt. Es sind die bei den Proph., voran Jesaia (1, 17), oft sich wiederholenden Worte, in denen den Inhabern der Gerichtshoheit und Gerichtsbarkeit Gerechtigkeit gegen diejenigen eingeprägt wird, welche sich nicht mit Gewalt Recht schaffen können und mögen.

V. 5—7. Was nun v. 5 folgt, ist nicht zwischeneingelegte Aussage der Unwirksamkeit, mit welcher die göttliche Zurechtweisung an den Richtern und Regenten abprallt. Bei dieser Fassung von v. 5 ist die Art und Weise, wie sich die göttliche Rede v. 6 fortsetzt, hart und unvermittelt. Gott selbst redet in v. 5 von den Richtern, aber widerwillig von ihnen abgewendet, und spricht ihnen, der Erfolglosigkeit aller Besserungsversuche gewiß, in v. 6 f. ihr Urtheil. Die Vv. 5[a] sind absichtlich objektlos: es wird über ihre Unvernunft und Unverstand im weitesten Umfang geklagt, und יָדְעוּ lautet perfektisch in gleicher Weise wie *ἐγνώκασι noverunt*, vgl. 14, 1. Jes. 44, 18. So hat sich denn die göttliche Mahnung keines Erfolges zu versehen: sie gehen in diesem Zustande geistiger Finsternis weiter ihres Weges und zwar, was in dem *Hithpa.* liegt, fleischlich sicher und selbstgefällig sich spreizend. Die Gebote aber, welche sie übertreten, sind die Grundvesten (vgl. 11, 3), gleichsam Pfeiler und Säulen (75, 4 vgl. Spr. 29, 4), auf welchen der Fortbestand aller durch die Schöpfung gesetzten, durch die Thora geregelten irdischen Verhältnisse ruht; ihre Uebertretung versetzt das Land, die Erde physisch und moralisch in Schwanken und ist das Vorspiel ihres Sturzes. Indem der himmlische Lehnsherr dieses Verderbens gedenkt, welches Ungerechtigkeit und Tyrannei über die Erde bringen, entbrennt sein Zorn und er erinnert die Richter und Regenten, daß es seine freie Willenserklärung ist, welche sie mit der gottesbildlichen Würde bekleidet hat, deren Träger sie sind. Sie sind wirklich Elohim, aber nicht autonome, es gibt einen עֶלְיוֹן, dem sie als Söhne verantwortlich sind. Die Meinung, daß die Benennung אלהים, die sie sich selbst geben, ihnen v. 1 nur sarkastisch zurückgegeben werde (Ew. Olsh.). widerlegt sich durch v. 6., wonach sie wirklich אלהים von Gottes Gnaden sind. Aber ist ihre Praxis kein Amen zu diesem Namen, so werden sie entkleidet der Majestät, die sie verwirkt, entkleidet der Prärogative Israels, dessen Beruf und Bestimmung sie verläugnet: sie sterben hin כְּאָדָם wie gemeine, durch nichts über die Masse hinausragende Menschen (vgl. כִּבְנֵי אָדָם *opp.* כִּבְנֵי אִישׁ 4, 3. 49, 3); sie fallen, wie irgendeiner (כְּאַחַד vor מִיהֶם vgl. 1 S. 17, 36. Ob. v. 11 wie vor folg. Genit. Gen. 49, 16. Richt. 16, 7) der im Lauf der Geschichte durch Gottes Gericht gestürzten Fürsten (Hos. 7, 7). Ihr göttliches Amt schützt sie nicht. Denn obwol *justitia civilis* noch nicht die Gerechtigkeit ist die vor Gott gilt, so ist doch *injustitia civilis* vor ihm der allerschändlichste Greuel.

V. 8. Der D. schließt mit der Bitte um Verwirklichung dessen was er im Geiste geschaut; er bittet Gott, selbst Gericht zu halten (שָׁפְטָה wie Thren. 3, 59), da auf Erden so schlecht gerichtet wird; er ist es ja dem es zusteht, Besitz zu ergreifen von allen Nationen (*ἔθνη*), sie sind

seine נַחֲלָה, er hat Erb- und Eigentumsrecht unter (LXX Vulg. nach Num. 18, 20 u. ö.) oder vielmehr an (בְּ wie in בְּמָשָׁל statt des Accusativ-Obj. Zach. 2,16) sie alle — so möge er es denn richterlich zur Geltung bringen. Der Rückschluß von hier aus, daß der Ps. sich gegen heidnische Machthaber richte, ist irrig. Israel selbst, sofern es untheokratisch handelt, sein geheiligtes Volkstum verläugnet, ist ein גוי wie die גוים und wird mit diesen zusammengeworfen. Das Gericht über die Welt ist auch Gericht über das verweltlichte Israel und seine gottentfremdeten Obern.

PSALM LXXXIII.

Kriegsgeschrei zu Gott wider verbündete Völker.

2 Elohim, nicht Rast sei dir,
Nicht schweige und nicht ruhe, Gott!
3 Denn siehe deine Feinde machen Getös,
Und deine Hasser tragen hoch das Haupt.
4 Wider dein Volk sinnen sie schlauen Plan
Und berathschlagen sich wider deine Verborgenen.
5 Sagen: „auf! wir wolln sie aus den Völkern tilgen,
Und nicht gedacht werde eines Israel fürder!“

6 Denn sie berathen sich einmütiglich,
Wider dich Bündnis schließen sie:
7 Die Zelte Edoms und der Ismaëliter,
Moab und die Hagarener;
8 Gebâl und Ammon und Amalek,
Philistäa mit den Bewohnern von Tyrus;
9 Auch Assur hat sich ihnen angeschlossen,
Leihen ihren Arm den Söhnen Lots. (*Sela*)

10 Thue ihnen so wie Midian,
Wie Sisera, wie Jabin am Bache Kison!
11 Vernichtet wurden sie in Endor,
Wurden zu Dünger für Ackerland.
12 Mache sie, ihre Edlen, so wie Oreb und Seēb,
Und wie Sebach und Zalmunna ihre Gefürsteten alle,
13 Die da sprechen:
„Laßt uns erobern die Wohnplätze Elohims!“

14 Mein Gott, mache sie dem Wirbel gleich,
Wie Stoppeln vorm Winde!
15 Wie Feuer, Waldung verbrennend,
Und wie Flamme, Berge wegsengend:
16 Also verfolge sie in deinem Sturme,
Und mit deiner Windsbraut überstürze sie!
17 Erfüll' ihr Angesicht mit Schande,
Daß sie suchen deinen Namen, Jahve!

18 Zuschanden und überstürzt mögen sie werden auf immer
Und beschämt und zu Grunde gehn
19 Und erkennen, daß du, dein Name, Jahve, du allein
Der Höchste bist über die ganze Erde.

Der Schluß dieses Ps. klingt mit dem Schlusse des vorigen zus. Es ist der letzte der 12 Asafps. des Psalters. Der D. erfleht Hülfe gegen eine Menge von Völ-

kerschaften, welche sich mit den Nachkommen Lots d. i. Moab und Ammon verbündet haben, Israel als Volk gänzlich auszurotten. Die Liebhaber maccab. Ps. (Hitz. Olsh.) finden nach dem Vorgange van Tils und v. Bengels die Zeitlage des Ps. in 1 Macc. c. 5, was auch Grimm für richtig zu halten geneigt ist, und in der That ist die Todfeindschaft der ἔθνη κυκλόθεν, die wir dort an allen Orten und Enden wie auf ein gegebenes Signal gegen das wieder selbständig und nach der Tempelweihe zwiefach selbstwußt gewordene jüdische Volk ausbrechen sehen[1], weit geeigneter, den Ps. zu erklären, als die feindlichen Bestrebungen Sanballats, Tobia's u. A., den Wiederaufbau Jerusalems zu hindern, in Nehemia's Zeit (Vaih. Ew. Dillmann). Es gibt aber neben 1 Macc. c. 5 noch ein anderes Ereignis, auf welches der Ps. sich bez. läßt, näml. der Völkerbund zur Vernichtung Juda's in der Zeit Josafats 2 Chr. c. 20., und auf dieses, wie uns dünkt, in verhältnismäßig zwangloserer Weise. Denn der Ps. redet von einer eig. Ligue, während 1 Macc. c. 5 die einzelnen Völker unverbündet und nicht gemeinschaftlich losschlagen; sodann standen damals wirklich, wie der Ps. v. 9 voraussetzt, die Söhne Lots d. i. Moabiter und Ammoniter an der Spitze, während 1 Macc. c. 5 die Söhne Esau's voranstehen; drittens griff damals in Josafats Zeit wirklich, wie berichtet wird, ein Asafit, näml. Jahaziël, in den Hergang ein, was, wie schon von Dathe und Hgst. bemerkt haben, mit dem לאסף merkwürdig zusammentrifft. Die damalige Ligue bestand nach 2 Chr. 20, 1 aus Moabitern, Ammonitern und einem Theile der מְעוּנִים (wie nach LXX zu lesen) vom Ḥisma-Gebirge zwischen Aila und der Wüste Tih (DMZ XXIII, 572); aber v. 2 (wo ohne Zweifel מאדם für מארם zu lesen ist) bringt noch die Edomiter hinzu, denn daß die Bevölkerung des Seïr-Gebirgs dabei war, wird weiterhin v. 10. 22. 23 ausdrücklich gesagt. Freilich gesetzt auch, daß ישמעאלים und הגרים des Ps. sich als Auseinanderlegung der מעונים ansehen läßt, was Josephos *arch.* 9, 1, 2 bestätigt, und daß גְּבָל unter הר שׂעיר des Chronisten zu begreifen ist, was sich an dem noch heute gebräuchlichen جَبَال bestätigt, bleibt es immer schwierig, daß der Ps. auch noch עמלק, פלשת, צור und אשור nennt, deren dort unter Josafat keine Erwähnung geschieht. Aber diesen Schwierigkeiten halten bei der Bez. auf 1 Macc. c. 5 andere die Wage, daß näml. in der Seleucidenzeit Amalekiter nicht mehr existirten und also auch wie sich erwarten läßt 1 Macc. c. 5 ungenannt bleiben; ferner daß dort auch von Moabitern keine Rede mehr ist, wenn auch einige früher moabitische Städte von Gileaditis genannt werden; drittens daß אשור = Syrien (ein allerdings möglicher Wortgebrauch) in einer untergeordneten Stellung erscheint, während es doch die herrschende Macht war. Dagegen begreift sich bei der Bez. auf 2 Chr. c. 20 die Nennung Amaleks und dessen ausdrückliche Nennung läßt sich beim Chronisten in Erwägung von Gen. 36, 12 nicht sonderlich vermissen; Philistäa, Tyrus und Assur aber stehen im Ps. am Ende und konnten auch schon wenn sie den südöstlichen Verbündeten Vorschub leisteten, ohne den Feldzug mitzumachen, als Beistand der eig. Unternehmer, der Söhne Lots, mitgenannt werden. Deshalb bleiben wir bei jener schon von Kimchi erkannten und von Keil Hgst. Movers anerkannten Beziehung des Ps. 83 (wie auch Ps. 48) auf den Nachbarvölkerbund gegen Juda unter Josafat.

1) Ueber die *vioὶ Βαϊάν* (*Benî Baijân*) 1 Macc. 5, 4 s. hinten den Excurs Wetzsteins, wodurch sich Hitzigs Vermutungen in DMZ XII, 323 und im Comm. erledigen.

V. 2—5. Möge Gott — bittet der D. — kein müßiger Zuschauer bleiben bei der Gefahr des Untergangs, die seinem Volke droht; דֳּמִי (wobei יְהִי zu erg.) ist Gegens. der Rührigkeit, חָרַשׁ Gegens. des Redens (wobei vorausgesetzt, daß Gottes Wort zugleich That ist), שָׁקַט Gegens. der Bewegtheit und Thätigkeit. Das energ. Fut. *jehemajûn* gibt der Begründung der Bitte äußerlichen, und daß Israels Feinde Gottes Feinde heißen, gibt ihr innerlichen Nachdruck. Zu נָשָׂא רֹאשׁ vgl. 110, 7. סוֹד ist hier geheime Uebereinkunft und יַעֲרִימוּ, sonst listig handeln, bed. hier listig aussinnen, anstiften, zustandebringen. צְפוּנֶיךָ ist nach 27, 5. 31, 21 zu verstehen. Mit dem antikeren *Ni.* (v. 6) wechselt hier das *Hithpa.* הִתְעַצֵּץ. Der Plan der Feinde geht diesmal auf gänzliche Ausrottung Israels, des vom Weltleben sich ausschließenden und es verurtheilenden Separatisten-Volkes; מִגּוֹי hinweg vom Volksein = so daß es nicht mehr ein Volk, wie Jes. 7, 8. 17, 1. 25, 2. Jer. 48, 42. In der Lehnstelle Jer. 48. 2 heißt es mit Vertauschung eines Buchstaben נִכְרִיתֶנָּה. Auch dieser Asafps. ist in nicht wenig Prophetenstellen durchzuhören, vgl. Jes. 62, 6 f. mit v. 2., Jes. 17, 12 mit v. 3.

V. 6—9. Statt לֵב אֶחָד 1 Chron. 12, 38 heißt es, indem יַחְדָּו einerseits die reciproke Bed. des V. verstärkt, andererseits den adjekt. Begriff zu לֵב hergibt, *deliberant corde und.* Von den verbündeten Völkern nennt der Chronist 2 Chr. c. 20 die Moabiter, die Ammoniter, die Bewohner des Gebirges Seïr und die Meʿunäer, wofür Jos. *ant.* 9, 1, 2: eine große Menge von Arabern; dieser Völkerschwarm kommt von jenseit des todten Meeres מֵאֵדֹם (wie v. 2 beim Chronisten für מֵאֲרָם zu lesen ist, vgl. zu 60, 2), das Gebiet des vom D. zuerstgenannten Edom war also der Sammelplatz. Die Zelte Edoms und der Ismaëliten sind (vgl. أَهْل Leute) die zeltweise lebenden selbst. Uebrigens ordnet der D. die feindlichen Völker nach ihrer geographischen Lage; die sieben erstgenannten von Edom bis Amalek, welches zur Zeit des Psalmisten noch existirte (denn die schließliche Vertilgung der Amalekiter durch die Simeoniten 1 Chr. 4, 42 f. fällt in unbestimmte vorexilische Zeit), sind die aus den Gegenden östlich und südöstlich vom todten Meere. Die Ismaeliter hatten sich nach Gen. 25, 18 von Higâz aus durch die Sinaihalbinsel über die östlichen und südlichen Wüsten bis hinauf an die Länder assyr. Herrschaft verbreitet; die Hagarener zelteten vom pers. Meerbusen bis östlich von Gilead (1 Chr. 5, 10) gegen den Euphrat hin. جِبَال גְּבָל heißt die Bevölkerung des im Süden des todten Meeres gelegenen, also des nördlichen seïritischen Gebirges. Sowol Gebâl als auch, wie es scheint, das hier nach Gen. 36, 12 (vgl. Jos. *ant.* 2, 1, 2: *Ἀμαληκῖτις* ein Theil Idumäa's) gemeinte Amalek gehören zu dem weiten Kreise von אֱדוֹם. Dann folgen Philister und Phöniken, die zwei Völker der Mittelmeerküste, welche auch bei Amos c. 1 vgl. Jo c. 4 mit den Edomitern gegen Israel gemeinschaftliche Sache machend erscheinen; zuletzt Assur, das Volk des fernen Nordostens, hier noch nicht als Hauptmacht auftretend, sondern die Söhne Lots d. i. die Moabiter und Ammoniter, von denen das Unternehmen ausging, verstär-

kend (s. über זְרוֹעַ Arm = Beistand Ges. *thes.* p. 433[b]) und ihnen mächtigen Rückhalt gewährend. Die Musik rauscht am Schlusse dieser Aufzählung zornig auf, in der folg. Str. entladen sich Verwünschungen.

V. 10—13. Mit כְּמִדְיָן wird auf den Sieg Gideons über die Midianiter zurückgewiesen, der zu den glorreichsten Erinnerungen Israels gehört und an den sich auch sonst nationale Hoffnungen knüpfen Jes. 9, 3. 10, 26 vgl. Hab. 3, 7.; mit dem Asyndeton כְּסִיסְרָא כְיָבִין (nicht כְּסִיסְרָא, wie Norzi angibt, der sich nicht recht auf die Metheg-Setzung versteht) auf den Sieg Barak-Debora's über Sisera und den Cananäer-König Jabin, dessen Heerführer er war. Das בְּ von בְּנַחַל ist wie das von בַּהֲרֵהּ 110, 7: der Kison schwemmte nach Richt. 5, 21 die Leichname des geschlagenen Heeres fort. *ʿÊndòr*, beim Tabor und also unfern von Taanach und Megiddo Richt. 5, 19 gelegen, gehörte zum Schlachtfelde. אַדָמָה, von dem in דם liegenden Wurzelbegriff des platt Deckenden aus die den Erdkörper flach überziehende Erddecke, also *humus* (wie אֶרֶץ *terra* und תֵּבֵל *tellus*) bedeutend, klingt hier (vgl. 2 K. 9, 37) mit dem sachlich verwandten דֶּשֶׁן (v. דָּשַׁן) zus. In v. 12 wird auf den Sieg Gideons zurückgeblickt; *ʿOreb* und *Zeēb* waren שָׂרִים der Midianiter Richt. 7, 25., *Zebaḥ* und *Ṣalmunnaʿ* ihre Könige Richt. 8, 5 ff.[1] Das Fürwort geht in שִׁיתֵמוֹ dem Worte selbst wie Ex. 2, 6 voraus; die gehäuften Suff. *ēmo* (*êmo*) geben der Verwünschung Rhythmus und Klang eines rollenden Donners. Ueber נָסִיךְ s. zu 2, 6. Mit v. 13 stimmt sachlich 2 Chr. 20, 11. נְאוֹת אֱלֹהִים (vgl. 74, 20) heißt Canaan, das Land, welches Gottes ist und welches er seinem Volke gegeben.

V. 14—17. Mit dem Gott im Glauben bindenden אֱלֹהַי beginnt die Niederdonnerung von neuem. גַּלְגַּל (v. גָּלַל *volvere*) bed. Rad und Wirbel, wie er beim Umschlagen des Windes zu entstehen pflegt, dann auch was im Wirbel umgetrieben wird Jes. 17, 13.[2] קַשׁ (v. קָשַׁשׁ

---

1) Die syrische Hexaplaris hat Hos. 10, 14 צלמנע für שַׁלְמָן, ein von Geiger, DMZ 1862 S. 729 f. acceptirtes Quidproquo. Ueber die Bed. der obigen midianitischen Fürstennamen s. Nöldeke, Ueber die Amalekiter S. 9.

2) Saadia, welcher 77, 19 גַּלְגַּל als astronomischen Ausdruck mit الفلك Himmelssphäre übers., hat hier angeblich كالغرابلة, was eine aus غرابيل „Siebe" oder „Handtrommeln" erweiterte Pluralform wäre; es ist aber wie Jes. 17, 13 *Cod. Oxon.* كالغِرْبالة zu lesen. Das V. غَرْبَلَ „sieben" wird auf den Wind übertragen z. B. bei *Mutanabbi* (mit Wahidi's Comm. herausg. von Dieterici) S. 29 Z. 5 u. 6: „es ist als ob der Staub dieser Gegend, wenn die Winde darin hinter einander herstürmen, gesiebt مُغَرْبَلٌ (d. h. aufgewühlt und herumgewirbelt) würde, und mit anderer Begriffs- und Construktionswendung bei *Makkarî* I S. 102 Z. 18: es ist als ob ihr Erdboden durch Sieben vom Staube gereinigt worden wäre غُرْبِلَتْ (d. h. der Staub davon durch Wirbelwinde hinweggefegt). Demgemäß bed. غِرْبَالَة zunächst

aridum esse) sind die trockenen Getreidehalme, sei es als stehen gebliebene oder, wie hier, als Strohhalme auf der Tenne oder auf dem Felde. Gleich einem schnell um sich greifenden, alles erfassenden Brande, welcher Waldungen wegbrennt und bewaldete Berge wegsengt, so daß nur die kahlen Kegel stehen bleiben, soll sie Gott im Sturmeswetter seines Zorns vor sich hertreiben und überrumpeln. Das Bild v. 15 wird von Jesaia 10, 16—19 ausgemalt; לְהַט wie Dt. 32, 22. In dem Nachsatz v. 16 wandelt sich das Bild in ein verwandtes: der Zorn ist Glut (חרון) und Hauch (נשמה Jes. 30, 33) zugleich. In 17^b tritt zu Tage, worauf die Endabsicht dieser Fluchworte geht: darauf daß alles, es sei willig oder gezwungen, dem Gotte der Offenbarung die Ehre gebe. Auf dieses Ziel hin gerichtet wiederholt sich die Apprecation noch einmal in dem tetrastichischen Abgesang.

V. 18—19. Der Wunsch geht dahin, daß sie mitten im Untergang die Gnade Jahve's als ihre einzige Rettung ergreifen mögen: erst müssen sie zunichte werden und nur J. die Ehre gebend werden sie nicht gar vernichtet. Neben אַתָּה 19^a stellt sich שִׁמְךָ als zweites Subj. (vgl. 44, 3. 69, 11). Im Hinblick auf 17^b hat וְיֵדְעוּ (wie 59, 14) nicht blos den Sinn strafrichterlichen Verspürens; die Erkenntnis zum Heil ist nicht ausgeschlossen. Das vom D. herbeigewünschte Ende der Geschichte ist dies, daß Jahve, daß der Gott der Offenbarung (שמך) im Bewußtsein der Völker der Allerhabene wird.

PSALM LXXXIV.

Sehnsucht nach dem Hause Gottes und nach dem Glücke, dort zu wohnen.

2 Wie lieblich sind deine Wohnungen, Jahve der Heere!
3 Es sehnt sich, ja schmachtet meine Seele nach den Vorhöfen Jahve's,
Mein Herz und Fleisch jubeln entgegen dem lebendigen Gott.

4 Der Sperling hat ja ein Haus gefunden
Und die Schwalbe ein Nest für sich,
Wo sie untergebracht ihre Jungen —
Deine Altäre, Jahve der Heere,
Mein König und mein Gott.

5 Heil den Bewohnern deines Hauses,
Noch werden sie dich preisen. (*Sela*)

6 Heil dem Menschen, der in dir seine Stärke hat:
Die Pilgerstraßen sind in deren Herzen.
7 Hindurchziehend durch das Baca-Thal,
Wandeln in Quellort sie es um,
Auch hüllts in Segnungen Saatregen ein.

---

als *n. vicis* das Herumwirbeln (des Staubes durch den Wind), dann in concretem Sinne den Wirbelwind, wie es Saadia gebraucht, indem er es zweimal für גַּלְגַּל verwendet. So *Fleischer* gegen Ewald, welcher „wie der Kehricht“ übersetzt.

8 **Sie schreiten von Kraft zu Kraft,**
Da stehn sie denn vor Elohim in Zion:
9 **„Jahve Elohim der Heere,**
O höre mein Gebet,
Vernimm doch, Gott Jakobs!“ (*Sela*)

10 **Du unser Schild, sieh drein, Elohim,**
Und blicke auf das Antlitz deines Gesalbten!
11 **Denn besser ein Tag in deinen Vorhöfen als tausend;**
Ich ziehe vor auf der Schwelle zu liegen im Hause meines Gottes,
Als zu wohnen in Zelten des Frevels.

12 **Denn Sonne und Schild ist Jahve Elohim.**
Gnad' und Ehre spendet Jahve,
Versagt nicht Gutes in Redlichkeit Wandelnden.

13 **Jahve der Heere,**
Heil dem Menschen, der dir vertraut.

Mit Ps. 83 ist der asafische Liederkreis geschlossen (12 Ps., 1 im zweiten, 11 im dritten Psalmbuch) und mit Ps. 84 beginnt die andere Hälfte des korahitischen, eröffnet durch den letzten korah. Elohimps. Zwar sagt Hgst. (4, 597), daß Niemand mit meinen *Symb.* p. 12 diesen Ps. 84 für einen Elohimps. halten werde, aber die Merkmale der elohimischen Psalmweise sind handgreiflich. Nicht allein daß der D. zweimal אלהים gebraucht und zwar v. 8 da, wo ein nichtelohim. Ps. יהוה sagen müßte: er gefällt sich auch in zusammengesetzten Gottesnamen, welche so gehäuft sind, daß יהוה צבאות dreimal und einmal das spezifisch elohistische יהוה אלהים צבאות vorkommt.

Ueber die Entstehung dieses Ps. ist bereits bei seinem Seitenstück Ps. 42—43 gehandelt worden. Er ist ganz und gar inniger und sinniger Ausdruck der Liebe zu Jahve's Heiligtum, welche dorthin aus der Ferne sich sehnt und alle Gleichbeglückten, die dort ihre Heimat haben, selig preist. Das Gebet gestaltet sich zur Fürbitte für Gottes Gesalbten, denn der D. ist im Gefolge Davids des Vertriebenen.[1] Er betet nicht aus dessen Seele (Hgst. Thol. v. Gerl.), sondern für ihn, denn Jahve der Heere, den himmlischen König, liebend, liebt er auch dessen unverbrüchlich Erkornen, und wie sollte er nicht, da mit ihm eine neue Zeit für das verwahrloste Heiligtum angebrochen war und die schönen Gottesdienste des HErrn einen neuen so liederreichen Aufschwung genommen hatten! Mit ihm theilt er Freud und Leid. Mit seiner Zukunft bindet er unaufhörlich die eigne zusammen.

Dem Sangmeister auf der Gittith — lautet die Aufschrift — *von Benê-Korah, ein Psalm.* Ueber עַל־הַגִּתִּית s. zu 8, 1. Der Bau des Ps. ist künstlich. Er besteht aus zwei Hälften mit distichischem Aschre-Schlusse. Das Schema ist 3. 5. 2 | 5. 5. 5. 3. 2.

V. 2—5. Wie geminnt und minnewerth יְדִידוֹת ist die hehre Wohnung (*plur.* wie 43, 3) des allgebietenden heilsgeschichtlichen Gottes, näml. die sionitische hienieden! Dorthin zieht den D. tiefinnere Liebessehnsucht, die ihn entkräftet und entfärbt (נִכְסְפָה v. כָּסַף *deficere, deli-*

1) Anders Nic. Nonnen in seiner *Diss. de Tzippor et Deror etc.* 1741: er betrachtet als Subj. des Ps. einen der unter Josafat 2 Chr. 19, 4 zur Gemeinschaft des wahren Gottesdienstes zurückgeführten Efraimiten.

quium pati 17, 12[1]) und verzehrt (כָּלָה wie Iob 19, 27); dem dort wohnenden lebendigen Gott, der wie ein nie versiegender Quell den Durst der Seele stillt (42, 3), jubelt sein Herz und Fleisch entgegen: die Freude, welche er empfindet, indem er sich geistlich in den lang entbehrten Genuß zurückversetzt, ergreift auch seine Leiblichkeit, das bittersüße Weh der Sehnsucht erfüllt ihn ganz und gar (63, 2). Die Nennung der „Vorhöfe" (außer dem Davidsps. 65, 5 nur in anonymen) schließt die Bez. auf den sionitischen Zelttempel nicht aus; das Stiftszelt hatte allerdings nur Einen חָצֵר, die Einrichtung des dav. Zelttempels aber ist uns ja unbekannt und es läßt sich sicheren Spuren nach[2] annehmen, daß er prächtiger und geräumiger war, als die alte Stiftshütte, welche in Gibeon blieb. In v. 4 wird derj. Erklärung der Vorzug gebühren, welche אֶת־מִזְבְּחוֹתֶיךָ, ohne einen Zwischengedanken ergänzen zu müssen (Hupf.), wie בַּיִת (mit *Dag. forte conj.* wie בֵּן Gen. 19, 38, s. die Regel I S. 395 Anm. 1) und שָׁם als nähere Angabe des Objekts, auf welches der D. abzielt, von מָצְאָה abhängig macht. Die Altäre also oder (was dies, ohne daß man אֵת präpositionell zu fassen braucht, besagen will) der Bereich, Bezirk der Altäre Jahve's — dies ist das Haus, dies das Nest, welches Sperling und Schwalbe für sich und ihre Jungen gefunden haben. Der D. sagt damit nur indirekt, daß Vögel sich am Tempelhause angebaut ohne Anlaß zu der Erörterung zu geben, ob das in Wirklichkeit stattgefunden — mit dem Vogel, der an der Stätte der Altäre Jahve's im Tempelvorhof und Tempelhause ein trauliches Heim gefunden, meint er sich selbst. צִפּוֹר (v. צָפַר صفر pfeifen) ist allgem. Name pfeifender, zwitschernder Vögel, bes. des Finken[3] und des Sperlings, wie LXX hier übers. דְּרוֹר nicht die Turtel (LXX Trg. Syr.), sondern die Schwalbe, welche auch im Talmud öfter צפיר דרור (= סְנוּנִית) genannt wird und von ihrem geradeaus schießenden, gleichsam strahlenden Fluge den Namen zu haben scheint (vgl. arab. *jadurru* vom Pferde: es schießt gerade aus); Saadia übers. *dûrije*, was der in Palästina und Syrien übliche Name des Sperlings, ein mit דרור nichts zu schaffen habendes Wort (s. hinten den Excurs Wetzsteins). Nachdem der D. gesagt hat, daß sein ganzes Sehnen nach dem Heiligtum gehe, fügt er hinzu, daß dies auch nicht anders sein könne (גַּם, an der Spitze des Satzes stehend, zum ganzen Satze gehörig, wie z. B. Jes. 30, 33.

1) Anders Fleischer, welcher von der Grundbed. *scinderc* ausgeht, wonach כֶּסֶף Silber wie كِسْف *segmentum* bed.: vom Mutterstein abgetrenntes Metall, synon. فِضَّة (s. oben I S. 204) und نُقْرَة (mittelst Spitzhaue vom Klumpen abgetrenntes Stück Silber). Das Eklipsiren (كسف *defecit sol, luna*) ist hienach als Riß (gewaltsame Unterbrechung) des Sonnen- oder Mondscheins gedacht. Aber auch von der Grundbed. des Spaltens aus gelangt man zu dem Begriffe des Sehnens nur durch den Mittelbegriff des Abfallens und Schwindens hindurch, welchen das gleichfalls vom Eklipsiren gebräuchliche خسف darstellt.

2) s. Knobel zu Exodus S. 253—257, bes. S. 255.

3) s. Tobler, Denkblätter aus Jerusalem 1853 S. 117.

Ew. §. 352b): er, der Sperling die Schwalbe, hat ein Haus, ein Nest gefunden, nämlich die Altäre Jahve's der Heere, seines Königs und Gottes (44, 5. 45, 7), der ihn unnahbar herrlich schirmt und an den er sich mit innigster gläubiger Liebe anschließt. Der Zusatz: woselbst (אֲשֶׁר wie 95, 9. Num. 20, 13) sie hinlegt ihre Jungen, ist nicht bedeutungslos; man erinnert sich dabei, daß die Söhne der Priester zur Zeit des zweiten Tempels פְּרָחֵי כְהֻנָּה hießen, der levitische D. meint sich mit seiner Familie: Gottes Altäre sichern ihnen Schutz und Unterhalt. Wie glückselig also diejenigen, die des Glückes genießen, das er jetzt in der Fremde schmerzlich zurücksehnt: heimisch sein zu dürfen im Hause eines so anbetungswürdigen und gnadenreichen Gottes. עוֹד (der Grundbed. nach Wiederkehr und dann Fortdauer) bed. hier nicht „fort und fort" Gen. 46, 29., wofür תָּמִיד gesagt sein würde, sondern „noch" wie 42, 6.; das Verhältnis von 5b zu 5a ist also wie 41, 2. Die Gegenwart ist finster, aber noch wird es dahin kommen, daß die Hausgenossen Gottes (*οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ* Eph. 2, 19) ihn als Helfer preisen. Die Musik fällt hier ein, diesen Lobpreis vorwegnehmend.

V. 6—13. Diese 2. Hälfte nimmt das אשרי der distichischen Epode (*ἐπῳδός*) der 1. auf und schließt sich also Glied in Glied kettenförmig an diese an. Es müssen viele Hindernisse hinweggeräumt werden, wenn der D. nach Zion, seiner wahren Heimat, zurückgelangen soll, aber sein Sehnen trägt die Bürgschaft der Erfüllung in sich: selig, schon an sich selig ist der Mensch, welcher seine Stärke (עוֹז nur hier *plene*) in Gott hat, so daß also die Kraft des Allesvermögenden in seiner Schwachheit mächtig ist. Was 6b sagt, eignet sich minder, Gegenstand der Seligpreisung als Folge jenes seliggepriesenen Verhältnisses zu Gott zu sein. Das Folg. zeigt, daß man מְסִלּוֹת (wofür Hupf. בְּסִלּוֹת, was ‚Zuversicht' bedeuten soll) nicht nach Jes. 40, 3 f. oder irgendwie als ethisches Begriffsbild (Venema Hgst. Hitz. u. A.) zu verstehen hat, sondern nach Jes. 33, 8 vgl. Jer. 31, 21 mit AE Vatablus u. den Meisten von den gen Zion führenden Straßen, aber nicht mit Bezug auf die Heimkehr aus dem Exil, sondern auf den Festbesuch: die Wallfartsstraßen mit ihren einzelnen Stationen liegen solchen beständig im Sinne. Und sie werden, wenn auch noch so weit davon hinwegverschlagen, dennoch zum Ziele ihrer Sehnsucht gelangen. Die finsterste Gegenwart verklärt sich ihnen: selbst durch schauerliche Einöde hindurchziehend wandeln sie diese (יְשִׁיתֻהוּ) in einen Quellort, ihre freudige Hoffnung und die unendliche Schönheit des aller Mühsal werthen Zieles gewährt ihnen mitten in dürrer Steppe erquickenden Trost, erfrischende Stärkung. עֵמֶק הַבָּכָא bed. nicht „Thal des Weinens" (LXX Aq. Hier. Syr. Lth.) wie zuletzt Hupf. und Moll, obwol Burckhardt ein وادى البكا (Thal des Weinens) in der Nähe des Sinai fand; „Weinen" heißt im Hebr. בְּכִי, בְּכָה, בְּכוּת, nicht בָּכָא. Renan im 4. Cap. seiner *Vie de Jésus* versteht darunter die letzte Station derer die von Nordpalästina diesseit des Jordans nach Jerusalem reisen: *Ain el-Haramîje* in einem engen und düsteren Thale, wo aus Felsen, in welche Gräber gehauen

sind, ein schwarzes Wasser hervorfließt, so daß also עמק הבכא Thal der Thränen oder der sickernden Wasser bed. Aber auch solches Tröpfeln aus Gestein heißt Iob 28, 11 בְּכִי nicht בָּכָא. Dieses ist der Sing. zu בָּכָאִים 2 S. 5, 24 (vgl. בָּכְאִים, צְבָאִים 103, 21), dem Namen eines Baumes, nach den alten jüd. Lexikographen des Maulbeerbaums (talm. תּוּת), aber der Bezeichnung nach eines solchen dem eine Flüssigkeit entquillt, und ein solcher ist der بَكَا, eine Art des *Baschâm* oder Balsambaums (DMZ XXIII, 188), welche besonders in dem dürren Thale von Mecca häufig ist und also auch einem dürren Thale des h. Landes den Namen geben konnte (s. Winer RW u. *Bacha*), nach 2 S. 5, 22—25 einem, wie es scheint, zu dem Thalzuge gehörigen, welcher von der philistäischen Küste nach Jerusalem führt. Was in Stellen wie Jes. 35, 7. 41, 18 die Allmacht Gottes wirkt, der sein Volk gen Zion heimführt, das erscheint hier als Wirkung der Glaubensmacht derer, welche, das gleiche Wanderziel im Auge, das unfruchtbare Thal durchziehen. Jene andere Seite bleibt aber auch hier nicht unausgesagt: nicht allein daß ihr Glaube Wasser aus Sand und Gestein der Wüste schlägt, Gott kommt auch seinerseits ihrer Liebe liebend, ihrer Treue lohnend entgegen: ein milder Regen, wie der im Herbst die Saaten erfrischende, füllt von oben hernieder und hüllt es (näml. das Baca-Thal) in Segensfülle ein (יַעְטֶה *Hi.* mit dopp. Acc., deren einer zu ergänzen, vgl. zum Bilde 65, 14); die dürre Steppe prangt in blumenreichem Festgewande (Jes. 35, 1 f.), nicht in äußerer, aber für sie in nicht minder wahrer geistlicher Wirklichkeit. Und während sonst die Kraft des Reisenden in dem Maße abnimmt, als größer und beschwerlicher der Weg ist, den er bereits zurückgelegt: ists bei ihnen umgekehrt, sie gehen von Kraft zu Kraft (vgl. zum Ausdruck Jer. 9, 2. 12, 2) d. i. empfangen Kraft um Kraft (vgl. zur Sache Jes. 40, 31. Joh. 1, 16) und zwar immer sich steigernde, je näher sie dem ersehnten Ziele rücken, das sie denn auch unfehlbar erreichen: die Pilgerschar (diese ist Subj. zu יֵרָאֶה), von Kraft zu (אֶל) Kraft schreitend, gelangt endlich zu (אֶל für das sonst übliche אֶל־פְּנֵי) Elohim in Zion. An diesem Endziele angelangt, schüttet die Pilgerschar in solchen Gebetsworten wie v. 9 ihr Herz aus und die Musik rauscht hier auf und mischt in diesen Verkehr der Gemeinde mit ihrem Gott ihre mitfühlenden Töne. Der D. aber, der im Geiste mitgewallfartete, wird sich nun von diesem Ziele aus um so schmerzlicher der weit davon abgelegenen Gegenwart bewußt und fleht in der folg. Str. um Abhülfe. מָגִנֵּנוּ nennt er Gott (wie 59, 12), denn ohne dessen Schildung ist Davids Sache verloren. Möge Er denn dreinsehn (רְאֵה so absolut wie 2 Chr. 24, 22 vgl. Thren. 3, 50) und anblicken das aus tiefer Schmach zu ihm aufblickende Antlitz seines Gesalbten. Daß מָגִנֵּנוּ nicht nach 89, 19 vgl. 47, 10 gegen die Acc. als Obj. zu רְאֵה anzusehen ist, zeigt die Wortstellung, denn warum hieße es sonst nicht אלהים ראה מגננו? Die Begründung v. 11 setzt es außer Zweifel, daß wir einen Ps. der absal. Verfolgungszeit vor uns haben. Offenbar wird der D., indem sein König obsiegt, zugleich (vgl. Davids Wort 2 S. 15, 25)

dem Heiligtum zurückgegeben. Ein einziger Lebenstag in Gottes Vorhöfen gilt ihm für besser als tausend andere (מֵאָלֶה mit *Olewejored* und vorausgehendem Klein-*Rebia*); er zieht es vor sich hinzulegen auf die Schwelle (vgl. über die Bedeutsamkeit dieses הִסְתּוֹפֵף im korahitischen Munde I S. 332) im Hause seines Gottes, als innen zu wohnen (הוּר wie דור herumgehen, hin- und hergehen *conversari*) in der Gottlosigkeit Zelten (nicht „Palästen", wie sich erwarten ließe, wenn das Haus Gottes damals ein Palast gewesen wäre). Denn wie nichtig ist der Genuß und die Geborgenheit dort gegen das Heil und den Schutz, den Jahve Elohim den Seinen gewährt! Es ist hier das einzige Mal, daß Gott in der h. Schrift (vgl. Sir. 42, 16) geradezu Sonne שֶׁמֶשׁ genannt wird. Schild heißt er als der unnahbar Schirmende und Sonne als der in unnahbarem Lichte Wohnende, welches, von ihm in Liebe auf die Menschen ausgehend, sich zu חֵן und כָּבוֹד besondert, dem sanften und niederwältigenden Licht der Charis und Doxa vom Vater der Lichter. Das höchste Gut ist selbstmittheilsam (*communicativum sui*). Der Gott des Heils verweigert Gutes nicht תְּמִימִים (— בְּדֶרֶךְ תמים 101, 6 vgl. zu 15, 2) Wandelnden. Allen Empfänglichen d. i. empfangen Wollenden und zu empfangen Fähigen spendet er willig aus seiner Fülle des Guten. Strophe und Antistrophe sind in dieser 2. Hälfte des Liedes verzwiefacht. Die Epode lautet ähnlich wie hinter der 1. Hälfte. Und auf dieses Schluß-Aschre folgt kein Sela. Die Musik schweigt. Das Lied endet mit jambischem Schlußfall in harrende Stille.

PSALM LXXXV.

Des vormals begnadigten Volkes Bitte um Wiederbegnadigung.

2 **Du hast begnadigt, Jahve, dein Land,**
Hast gewendet die Gefangenschaft Jakobs,
3 **Hinweggenommen die Verschuldung deines Volkes,**
Bedeckt alle ihre Sünde — (*Sela*)
4 **Hast eingezogen all deinen Grimm,**
Dich gewendet von der Glut deines Zorns.

5 **Bring uns wieder, Gott unseres Heils,**
Und brich deinen Unmut gegen uns.
6 **Willst du auf ewig wider uns zürnen,**
Hinziehn deinen Zorn in alle Zukunft?
7 **Wirst du uns nicht wieder lebendig machen,**
Daß dein Volk sich freue deiner?
8 **Laß uns sehen, Jahve, deine Gnade**
Und dein Heil verleihe uns.

9 **Ich will hören was sprechen wird Gott, Jahve — —**
Ja er spricht Frieden seinem Volke und seinen Frommen;
Daß sie nur nicht wieder verfallen in Thorheit!
10 **Ja nahe ist denen die ihn fürchten sein Heil,**
Daß wieder wohne Herrlichkeit in unserem Lande.
11 **Gnade und Wahrheit werden sich begegnen,**
Gerechtigkeit und Friede sich küssen.

12 **Wahrheit wird aus dem Lande sprossen**
Und Gerechtigkeit vom Himmel schauen.
13 **Jahve wird darreichen alles Gute,**
Und unser Land hinwieder darreichen seine Frucht
14 **Gerechtigkeit wird vor ihm einhergehn**
Und achten auf den Weg seiner Schritte.

Der 2. Theil des B. Jesaia ist für das Israel des Exils geschrieben. Erst die Erlebnisse des Exils entsiegelten diese große einheitliche Weissagung, die an Umfang nicht ihres Gleichen hat. Und nachdem sie entsiegelt worden war, entsprossen aus ihr jene vielen Lieder der Psalmensamlung, welche uns theils durch ihren schwunghaften anmutigen durchsichtigen Stil, theils durch ihre allegorisirende Bildrede, theils durch ihre großen prophetischen Trostgedanken an ihr gemeinsames Muster erinnern. Unter diese sogen. deuterojesaianischen Ps. gehört auch dieser erste korahitische Jahveps. (mit Ps. 84 sich berührend in v. 13 vgl. 84, 12), welcher bes. durch seine allegorisirende Bildrede auf Jes. c. 40—66 hinweist.

Die Bez. des Ps. 85 — sagt Dursch — auf die Zeit nach dem Exil und die Wiederherstellung des Staates ist in dems. klar ausgesprochen. Dagegen behauptet Hgst.: „Der Ps. verträgt gar keine gesch. Erklärung" und weiß nur dies Eine gewiß, daß sich v. 2—4 nicht auf die Befreiung aus dem Exil bez Aber ein zeitloses Formular ist auch dieser Ps. nicht, sondern hat einen zeitgesch. Grund und Boden, und allerdings lauten v. 2—4 wie aus dem Munde des seinem Vaterlande zurückgegebenen Volkes.

V. 2—4. Zunächst richtet der D. seinen Blick in die gnadenreiche Vergangenheit. Die sechs Perf. sind, da nichts vorausgeht, was sie modificiren könnte, Erinnerung an früher Erlebtes oder auch an eben Erlebtes, ohne daß aber, wie Hitz. annimmt, v. 5—8 die vorausgegangene Bitte darum ist und v. 9 sich auf den Wendepunkt ihrer Erhörung zurückversetzt — eine rückgängige Bewegung, welche unwahrscheinlicher ist, als daß mit שׁוּבֵנוּ v. 5 zur Bitte um Vollendung des begonnenen Wiederherstellungswerks übergangen wird. (שָׁבַב שְׁבוּת, hier von Aufhebung eines nationalen Zorngerichts gesagt, ist eigentlich, nicht bildlich (s. 14, 7) gemeint. רָצָה *c. acc.* Wolgefallen an jemandem haben u. beweisen, wie in dem gleichfalls korahitischen Klageps. 44, 4 vgl. 147, 11. In 3^a ist die Sünde als Gewissenslast, in 3^b als blutige Befleckung gedacht. Die Musik fällt in der Mitte der Str. ein im Sinne des אשרי 32, 1. In 4^a erscheint Gottes עֶבְרָה d. i. entschränkter Zorn als Emanation; er zieht ihn in sich zurück (אָסַף wie Jo. 4, 15. Ps. 104, 29. 1 S. 14, 19), indem er zu zürnen aufhört; in 4^b dagegen ist die Zornglut als Bethätigung Gottes gedacht, welche aufhört, wenn er חֵשִׁיב Kehrum macht (*Hi.* als innerlich transitiv wie Ez. 14, 6. 21, 35 vgl. das *Kal* Ex. 32, 12) d. i. seiner Bethätigung die entgegengesetzte Wendung gibt. Kimchi's Erklärung: „du hast vom Lodern zurückgerufen deinen Zorn" ist unnöthig und gegen die Accente.

V. 5—8. Das Volk hat die Endschaft des Strafzustandes des Exils, die Befreiung aus Babel, der weissagungsgemäß gefallenen, die Rückkehr auf heimischen Boden, das Wiedererstehen Jerusalems hinter sich. Daß aber das alles nur der Anfang der erhofften Erlösung war, folgte

schon daraus, daß das wiederhergestellte Volk nur ein kleiner Theil des Gesamtvolkes war und daß auch dieser heimgekehrte Theil noch lange nicht einen selbständigen Staat bildete, und wie die Sünde unter ihnen fortwucherte und sie unter den Fluchbann verhaftete, zeigen die Strafreden der drei nachexilischen Propheten. So war also שׁוּבֵנוּ bring uns wieder der rechte Grundton fortgehenden Gebets, mochte das Volk auf heimischem Boden sich selbst ansehen, oder die noch nicht heimgekehrte Diaspora draußen unter den Heiden. Der Uebergang von den rückblickenden Perfekten zur Bitte angesichts der immer noch unvollendeten, ja durch eigne Sünde eher rückwärts als vorwärts rückenden Wiederherstellung ist also wol vermittelt, und man braucht שׁוּבֵנוּ nicht nach Ges. §. 121, 4 im Sinne von (אֲלֵינוּ) שׁוּב לָנוּ kehre wieder zu uns zu fassen, zumal da das vorausgegangene שׁבת שׁבית (vgl. Nah. 2, 3) den transitiven Sinn näher legt, welcher auch Jes. 52, 8., da dort bei intransitivem Sinne לציון statt ציון zu erwarten war, vorzuziehen ist; das Suff. von שׁוּבֵנוּ hat wie alle Suff. des Imper. obj. Sinn (ohne solche Unterscheidung wie im Inf. בְּשׁוּבִי und בְּשׁוּבֵנִי Ez. 47, 7). Man sieht aus dieser Str., daß der Ps. in einer Zeit gedichtet ist, in welcher sich der Abstand des äußern und innern Zustandes Israels von der zugleich mit der Endschaft des Exils verheißenen nationalen Wiederherstellung recht fühlbar machte. Zu עִמָּנוּ (in Verhältnis und Verhalten zu uns) bei כַּצַּסְּךָ vgl. Iob 10, 17 und zugleich zu חֶפֶר 89, 34. In der Gott an sein Liebeswesen und seine Verheißung erinnernden Frage v. 6 hat מָשַׁךְ wie 36, 11 die Bed. stetigen endlosen Fortsetzens. Der Ausdruck 7[a] ist wie 71, 20 vgl. 80, 19; שׁוּב vertritt hier die Stelle von *rursus* Ges. §. 142. יָשִׁישׁ v. יָשַׁשׁ wie חֻצְּפָה 38, 2 hat *ĕ* (vgl. die Flexion von פְּרִי und חֹק) statt des *ĭ* in אֱלֹהֵי יִשְׁעֵנוּ. Auf dieses Attribut Gottes greift die Bitte hier am Schlusse der Str. folgernd zurück.

V. 9—11. Dem Gebete folgt das Aufmerken auf die göttliche Antwort und diese selber. Der D. ermuntert sich selbst zum Horchen auf Gottes Rede, wie Habakuk 2, 1. Neben אֶשְׁמְעָה findet sich die LA אִשְׁמְעָה, s. zu 39, 13. Die Verbindung יְהוָה הָאֵל ist appositionell, wie חַמְּלָכָה דָּוִד Ges. §. 113. Mit כִּי wird weder die göttliche Antwort in recitativer Weise eingeführt, noch weshalb er horche begründet, vielmehr wird daß Gott rede aus dem was er zu reden hat bestätigt. Friede ist der Inhalt dessen was er zu seinem Volke und zwar (specificirendes וְ) zu seinen Frommen spricht, aber mit Beifügung einer Warnung. אַל ist dehortativ. Daß das *ah* von לִכְסִלָה wie in לְשֶׁאוֹלָה 9, 18 das locative sei, ist bei diesem ethischen Begriff nicht anzunehmen; כִּסְלָה verhält sich zu כֶּסֶל wie Thorenstück zu Thorheit. Das gegenwärtige Misgeschick ist, wie sich hier andeutet, die verschuldete Folge thörichten Handelns. In v. 10 ff. entfaltet der D. die vernommene Friedens-Zusage, so wie er sie vernommen. Was mit יְשׁוּעָתוֹ gemeint ist, wird erst infinitivisch, dann in Perfekten der Thatsächlichkeit besondert. In lieblicher Allegorie, ganz nach Jesaia's Weise 32, 16 f. 45, 8. 59, 14 f., werden die Güter genannt, die ein Volk wahrhaft glücklich machen. Die fernweg gezogene Herrlichkeit macht sich im Lande wieder heimisch. Auf den

Straßen Jerusalems wandelt die Gnade und begegnet da der Treue wie ein Schutzengel dem andern. Gerechtigkeit und Friede oder Wolfahrt, dieses unzertrennliche Brüderpaar, küssen da, näml. sich einander, liegen sich also liebend in den Armen.[1] Irrig Moll nach Hupf.: sie sind zusammengefügt, vielmehr: sie fügen zusammen, näml. Mund und Mund.

V. 12—14. Der D. führt dieses liebliche Zukunftgemälde weiter. Nachdem Gottes אֱמֶת d. i. Verheißungstreue herniedergethaut ist, sproßt aus dem Lande אמת d. i. Bundestreue, die Frucht jener Befruchtung. Und צְדָקָה Gnadengerechtigkeit blickt vom Himmel nieder, Gnade zulächelnd, Segen herabspendend. גַּם v. 13 setzt die zwei Aussichten in Wechselbeziehung (vgl. 84, 7); es steht einmal statt zweimal. J. reicht dar הַטּוֹב alles was nur immer gut ist und wahrhaft beglückt, und das Land, dem entsprechend, reicht dar תְּבוּלָהּ den Fruchtertrag, den man von einem so gesegneten Lande erwarten kann (vgl. 67, 7 u. die Verheißung Lev. 26, 4). J. ist selbst im Lande gegenwärtig: Gerechtigkeit schreitet als sein Herold feierlich vor ihm her und Gerechtigkeit יָשֵׂם לְדֶרֶךְ פְּעָמָיו setzt (näml. ihre Tritte) auf den Weg seiner Tritte, folgt ihm also unzertrennlich. פְּעָמָיו steht einmal statt zweimal; die Constr. ist wie 65, 12. Gen. 9, 6 gewissermaßen attraktionell. Da es weder דֶּרֶךְ (50, 23. Jes. 51, 10) noch בַּדֶּרֶךְ (Jes. 49, 11) heißt, so liegt es nahe, so zu erklären, und gibt auch (vgl. Jes. 58, 8. 52, 12) einen schönen Sinn. Faßt man aber, was wir vorziehen, שָׂם wie z. B. Iob 4, 20 im Sinne von שָׂם לֵב, mit folg. לְ etwas aufmerksam beachten (Dt. 32, 46. Ez. 40, 4. 44, 5), sich angelegentlich darum kümmern (1 S. 9, 20) — Schrader liest in gleichem Sinne וְיָשֹׂם —: so entgehen wir der immerhin anstößigen Hinzudenkung eines zweiten פְּעָמָיו, und der Ged. welchen die andere Erklärung ergibt wird verinnerlicht: die Gerechtigkeit schreitet vor J. her, der in Israel wohnt und wandelt, und achtet auf den Weg seiner Tritte, geht also sorglich in seinen Spuren.

PSALM LXXXVI.

Gebet eines verfolgten Frommen.

1 **Neige, Jahve, dein Ohr, erhöre mich,**
Denn elend und arm bin ich.
2 **Beware meine Seele, denn fromm bin ich,**
Hilf deinem Knechte, du mein Gott,
Der dir zuversichtlich anhangt.

1) s. über die aus dieser Psalmstelle: *Misericordia et veritas obviaverunt sibi, justitia et pax osculatae sunt* erwachsene und in Bildnerei, Dichtung und Schauspiel des Mittelalters übergegangene schöne Parabel des h. Bernhard von der Ausgleichung der Unverbrüchlichkeit göttlicher Drohung und der Gerechtigkeit mit dem Erbarmen und dem Frieden im Versöhnungswerke Pipers Evangelischen Kalender 1859 S. 24—34 und die den *ἀσπασμός* der *δικαιοσύνη* und *εἰρήνη* darstellende schöne Miniature eines griech. Psalters 1867 S. 63.

3 Sei mir hold, HErr,
Denn zu dir ruf' ich den ganzen Tag.
4 Erfreue die Seele deines Knechtes,
Denn zu dir, HErr, erheb' ich meine Seele.
5 Denn du, HErr, bist gut und gernvergebend,
Und groß an Gnade allen die dich anrufen.

6 Vernimm doch, Jahve, mein Gebet
Und horche auf den Ruf meiner flehentlichen Bitten.
7 Am Tage meiner Noth ruf' ich dich,
Denn du wirst mich erhören.
8 Keiner ist dir gleich unter den Göttern, HErr,
Und deine Werke haben nicht ihres Gleichen.
9 Alle Nationen, die du gemacht, werden kommen und anbeten vor dir, HErr,
Und Ehre geben deinem Namen.
10 Denn groß bist du und wunderthätig,
Du, du bist Gott alleine.
11 Weise mir, Jahve, deinen Weg,
Ich möchte wandeln in deiner Wahrheit;
Einige mein Herz zu fürchten deinen Namen.
12 Ich will dir danken, HErr, mein Gott, mit ganzem Herzen,
Und will ehren deinen Namen auf ewig,
13 Daß deine Gnade groß über mir
Und hast gerissen meine Seele aus tiefster Hölle.

14 Elohim, Uebermütige haben sich wider mich erhoben,
Und eine Rotte Gewaltthätiger suchen meine Seele
Und haben dich nicht vor Augen.
15 Aber du, HErr, bist ein Gott barmherzig und huldvoll,
Langmütig und groß an Gnad' und Wahrheit.
16 Wende dich zu mir und sei mir hold,
O leihe deine Kraft deinem Knechte
Und hilf doch dem Sohne deiner Magd.
17 Thue an mir ein Zeichen zum Guten,
Daß es sehen meine Hasser und beschämt werden,
Daß du, Jahve, mir beigestanden und mich getröstet.

Zwischen korahitische Ps. ist hier ein mit Ps. 85 sich berührender (vgl. 86, 2 חסיד mit 85, 9; 86, 15 חסד ואמת mit 85, 11) Ps. לדוד eingeschaltet, der nur als aus davidischen und andern Musterstellen erwachsen so heißen kann. Der Verf. kann sich weder mit David noch mit den Verf. solcher Ps. wie 116. 130 an dichterischer Befähigung messen. Sein Ps. ist mehr liturgisch, als rein poetisch, wie er denn auch, ohne ein Merkmal musikalischer Bestimmung an sich zu tragen, nur תְּפִלָּה betitelt ist. Er hat die Eigentümlichkeit, daß siebenmal der Gottesname אדני vorkommt[1], wie in Ps. 130 dreimal — der Ansatz zu einer jüngeren, der elohimischen nachgeahmten adonajischen Psalmweise. Oder nicht? Hupf. macht zu dieser unserer Bem. ein Ausrufungszeichen und auch Moll erscheint sie zu kühn, aber sie registrirt ja nur einen unleugbaren Sachverhalt.

V. 1—5. Die Bitte um Erhörung lautet wie 55, 3.; ihre Begründung 1^b wörtlich wie 40, 18. Sie besondert sich dann zur Bitte um Be-

1) Denn auch in v. 4 (wo Heidenh. יהוה) und v. 5 (wo Plantin Norzi Nissel יהוה) ist אֲדֹנָי (Bomberg Hutter u. s. w.) die echte LA. Beide Gottesnamen v. 4 u. 5 gehören zu den 134 וָהָאָרֶן. Der Gottesname אֲדֹנָי, der geschrieben steht und nicht blos dem יי substituirt wird, heißt nämlich in der Sprache der Masora וראי (der wahre und wirkliche).

wahrung (שָׁמְרָה wie 119, 167., obwol Imper., *schāmᵉrah* zu lesen, vgl. 30, 4 מִיָּרְדִי, 38, 21 רָדְפִי oder רָדְפִי und das zu 16, 1 שָׁמְרֵנִי Bemerkte), denn er sei der Hülfe Gottes nicht allein bedürftig, sondern auch, weil חָסִיד (4, 4. 16, 10) d. i. ihm in Trautheit (חֶסֶד Hos. 6, 4. Jer. 2, 2) verbunden, ihrer nicht unwerth. In v. 2 vernimmt man die Klänge von 25, 20, 31, 7., in v. 3 von 57, 2 f.; die Begründung 4^b ist wörtlich aus 25, 1., vgl. auch 130, 6. Was dieser kleinere adonajische Ps. 130 v. 4 sagt, ist hier abbrevirt in dem *ἅπ. γεγρ.* סָגַח (v. סָלַח welches sich zu שָׁלַח wie *remittere* zu *mittere* verhält, √ סל, של locker hangen lassen *χαλᾶν*). Der HErr ist טוֹב gut d. i. ganz und gar Liebe und ebendeshalb auch vergebungswillig und groß und reich an Gnade für alle, die ihn als solchen anrufen. Auch der Anfang der folg. Gruppe klingt mit Ps. 130 v. 2 zusammen.

V. 6—13. Auch hier ist fast Alles Echo älterer Psalm- und Gesetzesworte: v. 7 nach 17, 6 u. a. St.; 8^a aus Ex. 15, 11 (vgl. 89, 9), wo בָּאֵלִם, wofür hier בֶּאֱלֹהִים (nicht בֵּאלֹהִים was immer nur vom wahren Gott gesagt wird, vgl. לָאֱלֹהִים Ex. 22, 19 *Diis* und dagegen לֵאלֹהִים *Deo*); 8^b nach Dt. 3, 24; v. 9 nach 22, 28.; 11^a aus 27, 11.; 11^b aus 26, 3.; v. 13 שְׁאוֹל תַּחְתִּיָּה aus Dt. 32, 22., wo dafür תַּחְתִּית, wie 130, 2 תְּחִנּוֹנַי (Flehgebet) für תַּחֲנוּנוֹתַי (flehentliche Bitten), und auch v. 10 vgl. 72, 18 ist vorgefundene doxologische Formel. Die Verbindung בְּ הקשׁיב ist wie 66, 19. Aber obwol meist nur in älteren Gebetsworten sich ergehend, ist auch dieser Ps. nicht ohne sonderliche Bedeutsamkeit und Schöne. Mit dem Bekenntnisse der Unvergleichlichkeit des HErrn verbindet sich v. 9 die Aussicht auf Anerkenntnis des Unvergleichlichen in der Völkerwelt — diese klare unverblümte Weiss. von der Bekehrung der Heiden ist die Hauptparall. zu Apok. 15, 4. „Alle Nationen, die du gemacht" — sie haben ihr Sein von dir und obwol sie das vergessen haben (s. 9, 18), kommt es ihnen endlich doch zum Bewußtsein. כָּל־גּוֹיִם sind, da der Art. fehlt, Nationen aller Sippen (Länder und Volkstümer), vgl. Jer. 16, 19 mit Ps. 22, 18., Tob. 13, 11 *ἔθνη πολλά* mit ebend. 14, 6 *πάντα τὰ ἔθνη*. Und wie gewichtig kurz und lieblich ist die Bitte v. 11: *uni cor meum, ut timeat nomen tuum.* Mit Recht hat Lth. die Uebers. der LXX Syr. Vulg.: *laetetur* (יָחַד von חָדָה) verlassen. Der Sinn ist aber nicht sowol: erhalte mein Herz bei dem Einigen, als: richte alle seine Kräfte und concentrire (A. *μονάχωσον*, S. *ἕνωσον*) sie auf das Eine. Wie die Rettung aus שְׁאוֹל תַּחְתִּיָּה gemeint ist, für welche der D. sich dankbar zu erweisen invoraus verspricht (כִּי v. 13 wie 56, 14), zeigt die folg. Gruppe. שְׁאוֹל תַּחְתִּיָּה bed. nicht das unten gelegene Todtenreich — denn das Adj. תַּחְתּוֹן oder תַּחְתִּי hat wie שִׁפְלִי und עֶלְיוֹן immer den relativen Sinn von *inferior* oder *infimus* (Kamphausen zu Dt. 32, 22) — sondern die unterste Hölle *ima Orci,* wie Volck im Dt. a. a. O. übers., denn wenn auch nicht gerade Strafen und Abtheilungen des Strafzustandes unterschieden werden, so doch der Abgrund an sich und dessen äußerste Tiefe; auch Ez. 31, 14 ist אֶרֶץ תַּחְתִּית nicht die Erde drunten = das Erdinnere, sondern die unterste Erde d. i. des Erdinnern Unterstes.

V. 14—17. Die Situation ist wie in den saulischen Ps.; der Verf. ist ein Verfolgter, in steter Todesgefahr Schwebender. Er hat 14^{ab} mit Beibehaltung des אלהים als Eigennamens Gottes (vgl. dagegen v. 8. 10) aus dem eloh. Ps. 54, 5 entlehnt, זֵדִים aber in זָרִים abgeändert, hier wie Jes. 13, 11 (vgl. aber eb. 25, 5) Wechselwort zu עָרִיצִים. In v. 15 stützt er seine folg. Bitte auf das große Selbstzeugnis Jahve's Ex. 34, 6. Die Selbstbenennung v. 16 kehrt 116, 16 (vgl. Weish. 9, 5) wieder. „Sohn deiner Magd" nennt sich der D. als in das Knechtsverhältnis zu ihm hineingeboren; es ist ein übererbtes. Wie schön stimmt das zu dem siebenmaligen אֲדֹנָי! Er ist vom Mutterschoße her der Knecht des Allherrn, von dessen Allmacht er also auch ein wundersames Eingreifen zu seinen Gunsten erwarten kann. Ein „Zeichen zum Guten" ist eine sonderliche Fügung, aus der ihm erhellt daß Gott es gut mit ihm meine; לְטוֹבָה wie im Munde Nehemia's 5, 19. 13, 31., Ezra's 8, 22 und auch schon bei Jer. und früher. יֵבֹשׁוּ ebenso zwischensätzlich wie Jes. 26, 11.

PSALM LXXXVII.

Die Neugeburtsstadt der Völker.

1 **Seine Gegründete auf heiligen Bergen —**
2 **Lieb hat Jahve Zions Thore**
Vor allen Wohnungen Jakobs.
3 **Ehrenreiches ist ausgesagt von dir, du Gottesstadt!** (*Sela*)
4 **„Ich werde ausrufen Rahab und Babel als mir Vertraute;**
Siehe Philistäa und Tyrus samt Aethiopien —
Der da ist geboren daselbst."

5 **Und zu Zion wird einst gesagt:**
Männiglich ist geboren in ihr
Und Er hält sie in Bestand, der Höchste.
6 **Jahve wird zählen indem er aufschreibt die Völker:**
Der da ist geboren daselbst. (*Sela*)
7 **Und singend wie tanzend (sagen sie):**
All meine Quellen sind in dir!

Der Missionsged. 86, 9 wird in diesem korah. Ps. zum allesbeherrschenden. Es ist ein proph. Ps. in dem bis zur Räthselhaftigkeit kühn und sinnvoll kurzen Stile (Euseb.: *σφόδρα αἰνιγματώδης καὶ σκοτεινῶς εἰρημένος*), in welchem auch die drei ersten Orakel der Tetralogie Jes. 21—22, 14 und das zu denkmalartiger Schaustellung bestimmte Jes. 30, 6—7 geschrieben sind. Diesen Orakeln gleicht er auch darin, daß 1^b auftaktartig, wie dort die emblematischen Aufschriften, das Ganze durch feierliche Angabe seines Gegenstandes eröffnet. Uebrigens ist Jes. 44, 5 der Schlüssel seines Sinnes. Dem dreimaligen זֶה dort entspricht hier das dreimalige יֻלַּד.

Da unter den Völkern, welche in die Gemeinde Jahve's eingehen, Rahab und Babel als die vornehmsten Weltmächte zuerst genannt werden und da die Aussicht des D. sich gewiß an einer verheißungsreichen, solche Zukunft in ihrem Schoße tragenden Gegenwart gestaltet hat, so liegt die Vermutung nahe (Thol. Hgst. Vaih. Keil u. A.), daß der Ps. gedichtet worden ist, als in Folge der Vernichtung des assyr.

Heeres vor Jerusalem von vielen Seiten Weihgaben und Ehrengeschenke für J. und den König Juda's gebracht wurden 2 Chr. 32, 23 und die Bewunderung Hizkia's, des Gottbegnadigten, sich bis nach Babel verbreitete. Wie Micha 4, 10 Babel als Straf- und Erlösungsort seines Volkes nennt, wie Jesaia um das 14. J. Hizkia's dem Könige Wegschleppung seiner Schätze und Nachkommen nach Babel weissagt, so stehen hier Aegypten und Babel, die Erbin Assurs, unter den Weltmächten, die einst dem Gotte Israels sich beugen müssen, obenan. Jesaia nennt in ähnlichem Zus. c. 19 noch nicht neben Aeg. Babel, sondern Assur.

V. 1—4. Der D. ist versunken in Betrachtung der Herrlichkeit einer Sache, die er anhebt zu preisen, ohne sie zu nennen. Mag man übers.: seine Gegründete oder (da als *part. pass.* sonst מְיֻסָּד und מוּסָּד üblich ist) seine Gründung (n. d. F. מְיִסּוֹדָה poetisch für יְסוֹד Festlegung, dann Festgelegtes = Fundament) — der Sinn bleibt der gleiche, aber die nähere Angabe des Obj. mit שַׁעֲרֵי צִיּוֹן schließt sich leichter bei der participiellen Fassung an. Das Suff. geht auf J. und es ist Zion gemeint, dessen Preis die Lieblingsaufgabe der korah. Lieder ist. Ob der Satz als Nominalsatz gefaßt ist (so z. B. Baur: Die von ihm Gegründete ist auf heiligen Bergen) oder nicht, läßt sich den Accenten nicht absehn. Da es indes nicht יְסוֹדָתוֹ הִיא בְּהָרֵי־קֹדֶשׁ heißt, so ist יסודתו בהרי קדש vorausgestelltes Obj. (was die Syntax gestattet Ew. §. 309[a] und hier der Gegensatz zu den andern Wohnungen Jakobs mit sich brachte) und in 2[a] ordnet sich אֹהֵב in ähnlichem Umschlag der Rede wie Jer. 13, 27. 6, 2 ein neues sinnverwandtes Obj. unter, wie in 72, 17[b] das Subj. sich ein neues Prädicat gibt und das andere Präd. subjektlos zurückläßt. Mit Hupf. Hofm. die Versabtheilung ändernd (seine Gründung oder Gegründete auf h. B. hat J. lieb) beraubt man v. 2 seines Kopfes. Schon jetzt überragt die (auf drei Seiten von tiefen Thälern umgebene) gottgegründete Stadt, deren fester sichtbarer Grund die Erscheinung ihres unvergänglichen inneren Wesens ist, alle übrigen Wohnorte Israels; J. steht in dauerndem treuen Liebesverhältnis (אֹהֵב, nicht 3 *pr.* אָהַב) zu den Thoren Zions: diese werden zur Umschreibung Zions genannt, weil sie den Stadtbezirk abgrenzen und wer eine Stadt liebt viel und gern durch ihre Thore geht, viell. schon im Vorblick auf die in sie eingehen sollende Fülle der Heiden. In v. 3 übers. LXX richtig, zugleich syntaktisch entsprechend: *Δεδοξασμένα ἐλαλήθη περὶ σοῦ*. Die Verbindung eines plur. Subjekts mit sing. Präd. ist auch sonst übliche Syntax, sei es daß das Subj. als Einheit in Form der Mehrheit gedacht ist (z. B. 66, 3. 119, 137. Jes. 18, 8) oder daß es sich im Verfolg des Gedankens individualisirt (wie wol Gen. 27, 29 vgl. 12, 3); möglich aber auch daß מְדֻבָּר den Werth eines activen Praesens mit allgemeinstem Subj. hat (vgl. Mal. 1, 11) und נכבדות Objektsacc. ist (Ew. §. 295[b]). בְּ bei דִּבֶּר kann Ort oder Werkzeug, Inhalt und Objekt der Rede (z. B. 119, 46), aber auch die Person, gegen welche die Rede geht (z. B. 50, 20) oder um welche sie geschieht (wie die des Freiers an den Vater oder die Angehörigen des Mädchens 1 S. 25, 39. Hohesl. 8, 8 vgl. zur Constr. 1 S. 19, 3) bed. Hier denkt der D. ohne Zweifel an die Verheißungsworte von Jerusalems ewigem Bestande und künftiger Herrlichkeit:

Herrliches ist geredet d. h. liegt als geredet vor in Betreff deiner, o du Stadt Gottes, Stadt seiner Wahl und seiner Liebe. Der herrliche Verheißungsinhalt wird nun entfaltet und zwar in lebendigster Unmittelbarkeit: Jahve selbst nimmt das Wort und spricht den heilwärtigen herrlichen Weltberuf seiner Erkornen und Geliebten aus: sie soll die Geburtsstätte aller Völker werden. רַהַב ist Aegypten wie 89, 11. Jes. 30, 7. 51, 9., die südliche Weltmacht, und בָּבֶל die nördliche. הַזּוֹכְרִים wie häufig von lauter Jer. 4, 16 und ehrenvoller öffentlicher Erwähnung 45, 18.; „schriftlich eintragen oder verzeichnen“ bed. es nicht, denn der Amtsname מַזְכִּיר, den man dafür anführt, bez. den Reichsgeschichtschreiber als den welcher die Denkwürdigkeiten der Zeitgeschichte für das Gedächtnis festhält. Es ist also unmöglich mit Hofm. zu übers.: ich werde beischreiben Rahab und Babel denen die mich kennen. Ueberh. wird mit לְ nicht gesagt, zu welchen hinzu als zu ihnen gehörig, sondern wofür oder als was (vgl. 2 S. 5, 3. Jes. 4, 3) diese bisher Gotte und seinem Volke feindlichen Reiche declarirt werden sollen: J. vollendet was er selbst gewirkt indem er sie öffentlich und feierlich für seine Kenner erklärt d. h. für solche die um ihn als ihren Gott erlebnisweise (s. 36, 11) wissen. Danach ist klar, daß auch זֶה יֻלַּד־שָׁם die Bekehrung der drei anderen Völker besagen will, auf welche Gottes Finger mit הִנֵּה hinweist: das kriegslustige Philistäa, das reiche stolze Tyrus und das abenteuerlich gewaltige Aethiopien (Jes. c. 18). זֶה geht nicht auf die Individuen, auch nicht auf den Inbegriff dieser Völker, sondern auf Volk für Volk (vgl. זֶה חָעָם Jes. 23, 13), indem es sie je einzeln ins Auge faßt. Und שָׁם weist auf Zion: die unvermittelt eintretende Rede Jahve's steht ja im engsten Zus. mit der Rede des Dichters und Sehers. Anderwärts erscheint Zion als die Mutter, welche Israel wieder zu einem zahlreichen Volke gebiert Jes. 66, 7. 54, 1—3.; es sind die Kinder der Diaspora, welche Zion wiedergewinnt Jes. 60, 4 f., hier aber sind es die Völker, welche in Zion geboren werden. Der D. meint, daß die Völker in Zion (*πολιτεία τοῦ Ἰσραήλ* Eph. 2, 12) Heimrecht als in ihrer zweiten Mutterstadt erlangen werden — sie werden eine andere Basis ihrer Existenz als die naturwüchsige gewinnen, sie werden eine religiös-sittliche Wandlung erfahren, welche, neutestamentlich angesehen, Neugeburt aus Wasser und Geist ist.

V. 5—7. Indem nun so die Völker in die Gemeinde der Kinder Gottes und Kinder Abrahams eingehen, wird Zion nach und nach eine unabsehbar große Gemeinde: zu Zion aber oder von ihr (לְ des Bezuges) wird gesagt werden אִישׁ וְאִישׁ יֻלַּד־בָּהּ. Zion, die Eine Stadt, steht im Gegens. zu den ganzen Ländern, die Eine Gottesstadt in Gegens. zu den Reichen der Welt, und אִישׁ וְאִישׁ in Gegens. zu זֶה. Dieser Gegens., von dessen richtiger Auffassung das Verständnis des ganzen Ps. abhängt, wird verfehlt, wenn man sagt: Während bei andern Ländern nur immer das ganze Volk in Betracht kommt, wird in Zion nicht völkerweise, sondern personenweise gezählt (Hofm.). Bei dieser Auffassung tritt das יֻלַּד in den Hintergrund; sodann geht diese Hervorhebung des Werthes der Persönlichkeit über den altertümlichen Vorstellungskreis

hinaus, und daß in Zion jeder Einzelne so bedeutend ist wie ein Volk im Ganzen, ist sogar eine unzulässige Werthbestimmung. Anderwärts bed. אִישׁ אִישׁ Lev. 17, 10. 13 oder אִישׁ וְאִישׁ Est. 1, 8 männiglich; demgemäß besagt hier אִישׁ וְאִישׁ (Individuum und oder um Individuum) einen *progressus in infinitum*, wo immer einer zu dem andern hinzukommt. Von einer unabsehbaren Menge und in ihr jedem Einzelnen insonderheit gilt es, daß er in Zion geboren. Nun schließt sich auch וְהוּא וְכוֹנְנָהּ עֶלְיוֹן bedeutsam an. Während von den auswärtigen Völkern immer mehr und mehr das Eingebornenrecht in Zion erlangen und so in einen neuen Volksverband eintreten, so daß ihrer urspr. Volksgenossenschaft Abbruch geschieht, wird Er selbst (vgl. 1 S. 20, 9), der Allerhabene, Zion aufrecht halten (48, 9), so daß sie unter seinem Schirm und Segen immer größer und herrlicher wird. Wohin es bei solcher fortgehenden Einverleibung der bisher Fernen in die sionitische Gemeinde kommen wird, sagt v. 6: J. wird zählen indem er aufschreibt (Inf. wie Jos. 18, 8 und für בְּכָתְבוֹ wie in der von Riehm verglichenen Stelle Gen. 24, 30 כִּרְאוֹת für כִּרְאֹתוֹ) die Völker d. h. indem er die für das künftige Heil ersehenen Völker in das Buch der Lebendigen Jes, 4, 3 vgl. Ez. 13, 9 einschreibt[1]: dieses da ist daselbst geboren, er wird sie also eins nach dem andern als in Zion geborne anerkennen. כְּתוֹב als Nebenform von כְּתָב Verzeichnis (Ew. Hitz. und wir früher) zu fassen (vgl. אֱלֹהַּ und אֱלָהּ) ist unnöthig; doch schwanken hier schon die griech. Uebersetzer zwischen Inf. und Subst. Das Ende aller Geschichte ist also, daß Zion die Metropole aller Völker wird. Und wenn so die Fülle der Heiden eingegangen ist, dann werden Alle und jeder singend wie tanzend sagen (erg. יֹאמְרוּ): Alle meine Quellen sind in dir. Am besten unter den Alten Aq.: *καὶ ᾄδοντες ὡς χοροί· πᾶσαι πηγαὶ ἐν σοί*, wonach Hier. *et cantores quasi in choris: omnes fontes mei in te.* Man möchte חֹלְלִים lieber „Flötenspieler" übers. (LXX *ὡς ἐν αὐλοῖς*); aber flöten heißt חָלַל (*denom.* von חָלִיל) 1 K. 1, 40., חֹלֵל (*Pl.* von חוּל) dagegen tanzen, also = מְחוֹלְלִים wie לְצֵצִים Hos. 7, 5. Man darf aber auch nicht übers.: Und Sänger wie Tänzer (sagen), denn Sänger heißen מְשֹׁרְרִים, nicht שָׁרִים, was *cantantes*, nicht *cantores* bed. Singend wie tanzend d. i. sowol durch das Eine als durch das Andere ihre festliche Freude kundgebend werden die in Zion einverleibten Menschen aller Völker sagen: כָּל מַעְיָנַי בָּךְ alle meine Quellen, d. i. Heilsquellen

1) Die zwei für die Gesch. der Schreibkunst wichtigen Vv. ספר und כתב stoßen hier zus.: ספר bed. seiner Wurzel nach hinstreichen, also den Schreibstoff mit festen Eindrücken überfahren (s. zu Gen. 3, 15 über שׁוּף *radere, terere*), כתב (wenigstens arabischem Sprachbewußtsein nach): sammeln, verbinden (synon. جمع), also Zeichen an Zeichen reihen (√ כת woher كتل כתל *compingere;* כתם كتم *condere;* كتم *congerere*, franz. *amonceler* und in höherer Potenz قطم *corrugare;* חתם ختم besiegeln d. i. zusammendrücken und so bergen und schließen). Das arab. كتيبة Compagnie (in militärischem Sinne) hat nichts mit Conscription zu schaffen. Dennoch läßt sich auch dafür daß כתב urspr. *incidere* bed. Manches sagen, s. DMZ XXIII, 167.

nach Jes. 12, 3., sind in dir (o Gottesstadt). Ueber בָּל (בָּכֹל) s. zu 35, 10. Man hat auch erklärt: meine Blicke (d. i. Augenmerk oder Augenweide) oder: meine Gedanken (nach neuhebr. עֵין von geistiger Betrachtung), aber beides sprachwidrig. Eher ließe sich an das targumisch-talmudisch-syrische מְעָיָן Eingeweide denken, welches Raschi zu *Sanhedrin* 81[b] durch בני מעים (die inneren Weichtheile) erkl.: all mein Inneres (singt) von dir (Arnheim, vgl. Raschi); aber מעין in diesem Sinne ist nicht althebräisch. Auch die Conj. Böttchers und vor ihm schon Schnurrers (*Dissertationes* p. 150) כל־מְעֹנַי alle welche Wohnung nehmen (wofür Hupf. מעוני alle meine Anwohner d. i. Hausgenossen) ist unhebräisch und bringt uns um den der Abzielung des Ganzen entsprechenden Ged., daß Jer. allgemein als die Stätte, wo das Wasser des Lebens für die ganze Menschheit quillt, gelten und als dieser Quellort allgemein gepriesen werden wird.

PSALM LXXXVIII.

Klaggebet eines Dulders wie Iob.

2 Jahve, Gott meines Heiles,
Zur Zeit wo ich schreie in der Nacht vor dir,
3 Komme vor dein Angesicht mein Gebet,
Neige dein Ohr zu meinem Jammern.
4 Denn gesättigt mit Leiden ist meine Seele
Und mein Leben ist angelangt am Hades.
5 Ich bin gleichgeachtet Hinabfahrenden zur Grube,
Bin geworden wie ein Mann ohne Lebenskraft —

6 Ein unter die Todten Freigegebener,
Gleichwie Erschlagene, ins Grab Gebettete,
Derer du nicht gedenkest fürder —
Sind sie von deiner Hand doch abgeschnitten.
7 Du hast mich gelegt in eine Grube der Abgründe,
In Finsternisse, in Meerestiefen.
8 Auf mich stemmt deine Zornglut
Und alle deine Brandungen beugst du hernieder. (*Sela*)

9 Du hast entfernt meine Vertrauten von mir,
Hast mich gemacht zu Greueln ihnen,
Der ich abgesperrt und nicht hinaus kann.
10 Mein Auge schmachtet hin vor Elend,
Ich rufe dich, Jahve, alltäglich,
Breite zu dir aus meine Hände.

11 Wirst du den Todten Wunder thun,
Oder stehen Schatten auf, dir zu danken? (*Sela*)
12 Erzählt man im Grabe deine Gnade,
Deine Treue am Ort des Untergangs?
13 Wird kund in der Finsternis deine Wundermacht
Und deine Gerechtigkeit im Lande des Vergessens?

14 Und ich — zu dir, Jahve, schrei' ich,
Schon Morgens kommt dir mein Gebet entgegen.
15 Warum, Jahve, verschmähst du meine Seele,
Verbirgst dein Antlitz vor mir?

16 Elend bin ich und hinsterbend von Jugend an,
Ich trage deine Schauder, muß rathlos sein.

17 Ueber mich sind ergangen deine Zorngluten,
Deine Schrecknisse haben mich zernichtigt.
18 Sie haben mich umgeben gleich Wassern den ganzen Tag,
Einen Kreis um mich gezogen allesamt.
19 Du hast entfernt von mir Liebenden und Freund,
Meine Vertrauten sind Finsternis.

So heiter Ps. 87 ist, so finster Ps. 88; sie stehen als Gegenstücke bei einander. Nicht Ps. 77, wie die Alten auf *quaenam ode omnium tristissima* antworten, sondern dieser Ps. 88 ist der nächtlichste aller Klageps., denn zwar zeigt der Name אלהי ישועתי, bei welchem der Betende Gott anruft, und sein Beten selbst, daß der Glaubensfunke in ihm nicht völlig erloschen ist, aber übrigens ist Alles Ein Erguß tiefer Klage in schwerster Anfechtung angesichts des Todes, das Dunkel der Schwermut erheitert sich nicht zur Hoffnung, der Psalm verhallt in iobischem Wehruf. Wir vernehmen darin Nachklänge des korah. Ps. 42 und davidischer, vgl. v. 3 mit 18, 7.; v. 5 mit 28, 1.; v. 6 mit 31, 23.; v. 18 mit 22, 17.; v. 19 (obgleich anders gewendet) mit 31, 12 und bes. die Fragen v. 11—13 mit 6, 6., wovon sie nur wie die Erweiterung sind — aber diese Psalmen-Nachklänge werden überwogen durch noch auffälligere Berührungen mit dem B. Iob sowol im Sprachgebrauch (דָּאַב v. 10. Iob 41, 44; רְפָאִים v. 11. Iob 26, 5; אֲבַדּוֹן v. 12. Iob 26, 6. 28, 22.; נֹעַר 16a. Iob 33, 25. 36, 14.; אֲמִים 16b. Iob 20, 25.; בְּעוּתֶיךָ v. 17. Iob 6, 4) und einzelnen Ged. (vgl. v. 5 mit Iob 14, 10.; v. 9 mit Iob 30, 10.; v. 19 mit Iob 17, 9. 19, 14), als auch in dem Leidenszustande des D. und der ganzen Art und Weise wie er zum Ausdruck kommt. Denn nicht blos innerlich befindet sich der D. in gleicher Anfechtung wie Iob — auch sein äußeres Leiden ist dem Wortlaute seiner Klagen nach das gleiche, näml. der Aussatz v. 9, der, indem die Anlage dazu ihm angeboren, von Jugend her sein Erbe gewesen v. 16. Da nun das B. Iob ein Chokma-Werk der salomonischen Zeit und die beiden Ezrahiten zu den Weisen ersten Ranges am salom. Hofe gehörten 1 K. 5, 11., so liegt die Vermutung nahe, daß das B. Iob aus ebendieser Chokma-Genossenschaft hervorgegangen ist und daß viell. ebendieser Heman der Ezrahit, welcher Verf. von Ps. 88 ist, darin ein Stück seines eigenen Lebens, Leidens und Seelenkampfes dramatisch vergegenständlicht hat.

Die Aufschrift des Ps. lautet: *Psalm-Sang von den Korahiten; dem Sangmeister, nach schwermütiger Weise* (vgl. 53, 1) *mit gedämpfter Stimme vorzutragen* (eig. *herunterzudrücken*, nicht nach Jes. 27, 2: *zu singen*, was nichtssagend, auch nicht: *wechselsweise zu singen*, was dem Charakter des Ps. zuwider), *eine Betrachtung von Heman dem Ezrahiten*. Das ist eine Doppelüberschrift, deren zwei Hälften sich widersprechen. Das blose להימן neben לבני־קרח wäre ganz in Ordnung, da der Sangmeister Heman nach 1 Chr. 6, 18—23 ein Korahit ist, aber הימן heißt auch einer der vier großen isr. Weisen zu Salomo's Zeit 1 K. 5, 11., welcher laut 1 Chr. 2, 6 ebenso wie Ethan, Kalkol und Darda ein leiblicher Nachkomme Zerachs und also nicht aus dem St. Levi, sondern Juda ist. Riehm erklärt diese genealogische Angabe des Chronisten für eine „ganz unglaubwürdige Notiz", wir halten sie für eine Ueberlieferung, deren Glaubwürdigkeit nichts Triftiges gegen sich hat (s. Einl. zu Ps. 89). Es stehen also an der Spitze des Ps. zwei verschiedene Angaben über seine Abkunft nebeneinander. Die Annahmen, daß Heman der Korahit in das Geschlecht Zerachs, oder daß Heman der Ezrahit unter die Leviten aufgenommen

worden sei, sind schlechte Aushülfen. Daß der Titel des Ps. urspr. entweder blos שיר מזמור לבני־קרח oder blos למנצח וגו׳ lautete, bestätigt sich dadurch, daß nur in diesem Einen Ps. למנצח nicht den ersten Platz in der Ueberschrift einnimmt. Welche der beiden Angaben aber ist die glaubwürdigere? Jedenfalls die letztere, denn שיר מזמור לבני־קרח ist nur rückläufige Wiederholung der Ueberschrift von Ps. 87. Die zweite Angabe dagegen legt durch ihre genaue Bez. der Sangweise und durch die dem folg. Ps. entsprechende des Verf. Zeugnis für ihr Altertum und ihre Geschichtlichkeit ab.

V. 2—8. Der D. befindet sich in todesnächtlichem Zustande, aber er verzweifelt nicht, er bleibt mit seinen Klagen Jahve zugewandt und nennt diesen den Gott seines Heils. Dieser durch alles Dunkel sich hindurchringende *actus directus* der Gebetszuflucht zu dem Gotte des Heils ist der Grundcharakter alles Glaubens. Man übersetze 2^a nicht als Satz für sich: „Tags schreie ich, in der Nacht vor dir“ (LXX Trg.), was יוֹמָם heißen müßte, sondern (wie auch, zumal bei Baer, punktirt ist): Tags d. i. zur Zeit (56, 4. 78, 42 vgl. 18, 1), wo ich Nachts vor dir schreie, komme . . (Hitz.). רִנָּתִי 3^b nennt er seine gellende Wehklage, sein jammerndes Flehen wie 17, 1. 61, 2. תַּחֲנָה, wofür חַנּ 17, 6., wie 86, 1. Das בְּ von בְּרָעוֹת bez. wie 65, 5. Thren. 5, 15. 30 das, wovon seine Seele schon reichlich genug bekommen. Zu 4^b vgl. syntaktisch 31, 11. אֵיָל (*ἅπ. λεγ.* wie אֵלוּת 22, 20) bed. Gedrungenheit, Derbheit, Kräftigkeit (*ἀδρότης*): er ist wie ein Mann, dem alle Lebensfrische geschwunden, also nur noch wie der Schatten eines Mannes, ja wie ein schon Verstorbener. חָפְשִׁי 6^a (v. חפשׁ خفس *projicere,* in haltlosen ungebundenen Zustand versetzen) übers. LXX *ἐν νεκροῖς ἐλεύθερος* und ähnlich Aq. Symm. Trg. u. der Talmud, welcher danach den Satz formulirt, daß der Gestorbene חפשי מן המצוות frei von Erfüllung der gesetzlichen Vorschriften ist (vgl. Röm. 6, 7), wogegen Hitz. Ew. Köst. Bött. nach Ez. 27, 20 (wo חֹפֶשׁ *stragulum* bed.) erkl.: unter den Todten ist mein Lager (חפשי = יצועי Iob 17, 13). Aber im Hinblick auf Iob 3, 19 ist die adjektivische Fassung wahrscheinlicher; „unter den Todten ein Entbundener“ (LXX) ist s. v. a. ein aus dem Verbande des Lebens Entlassener (Iob 39, 5), wie etwa lat. der Todte *defunctus* heißt. Der Todten gedenket Gott nicht, näml. thatsächlich, indem ihr Zustand geschichtslos der immer gleiche bleibt; sie sind ja losgeschnitten (נִגְזַר wie 31, 23. Thren. 3, 54. Jes. 53, 8) von Gottes Hand, näml. der leitenden und helfenden. Ihr Wohnort ist die Grube der tief unten gelegenen Orte (vgl. zu תַּחְתִּיּוֹת 63, 10. 86, 13. Ez. 26, 20 und bes. Thren. 3, 55), die finstern Regionen (מְחֻשָּׁכִים wie 143, 3. Thren. 3, 6), die untermeerischen Tiefen (בִּמְצֹלוֹת LXX Symm. Syr. etc.: *ἐν σκιᾷ θανάτου* = בצלמות nach Iob 10, 21 u. ö., aber gegen Thren. 3, 54), deren geöffneter Schlund für den Einzelnen das Grab ist. Zu 8^b vgl. 42, 8. Das *Mugrasch* bei כל־משבריך stempelt dieses zum *acc. adverb.* (Trg.) oder richtiger, da es nicht עניתני heißt, zum vorausgestellten Obj. Nur Nichtkenner (wie hier Hupf.) meinen, daß die Accentuation עִנִּיתָ zum Relativsatz stempele (vgl. dagegen 8, 7^b. 21, 3^b u. s. w.). עָנָה nieder-

beugen, — drücken, hier vom Niederlenken (LXX ἐπήγαγες) der Wogen, die sich katarraktenartig über den Leidenden entladen.

V. 9—13. Auf die Oktastiche folgen nun paarweise zusammengehörige Hexastiche. Die Klage über Entfremdung der Nächststehenden lautet wie Iob 19, 13 ff., aber auch öfter in den älteren Leidensps. z. B. 31, 9. Er ist verlassen von allen seinen Vertrauten (nicht: Bekannten, denn מְיֻדָּע bed. mehr als das), er ist allein im Kerker des Elends, wo niemand zu ihm kommt und wo er nicht heraus kann. Das lautet nach Lev. c. 13 wie Klage eines Aussätzigen. Das Levitenbuch geht dort von der Unreinheit des menschlichen Lebensanfangs zu der Unreinheit der furchtbarsten Krankheit über; die Krankheit ist das Mittlere zwischen Geburt und Tod, und der Aussatz ist nach morgenländischem Begriff der Ausbund aller Krankheit, der Tod selber am noch lebenden Menschen Num. 12, 12 und vor allen andern Uebeln eine Anrührung der göttlichen Strafhand (נֶגַע), eine Geißel Gottes (צָרַעַת). Der des Aussatzes Verdächtige soll bis zur Feststellung der priesterlichen Diagnose einer siebentägigen Haft unterworfen sein und wenn der Aussatz constatirt ist abgesondert außerhalb des Lagers wohnen Lev. 13, 46., wo er wenn auch nicht eingesperrt, doch von seiner Wohnung und den Seinigen abgesperrt ist (vgl. Iob S. 213) und, wenn ein Mann vom Stande, sich zu unfreiwilliger Zurückgezogenheit verurtheilt fühlen wird. Es liegt nahe, das an שַׁחַת angeschlossene כָּלָא auf diese Absperrung zu bez. עֵינִי v. 10 für עֵינַי wie 6, 8. 31, 10: sein Auge ist hingeschmachtet, hingeschwunden (דָּאַב zergehen, vgl. נָאַב fortgehen, vergehen, נָדַב vertreiben, sich umhertreiben u. s. w.[1]) infolge (seines) Leidens. Er ruft und ruft J. an, breitet aus (שָׁטַח *expandere*, nach dem Arab. insbes. dachartig) seine Hände (*palmas*) nach ihm, um sich vor seinem Zorn zu schirmen und sein mitleidiges Aufmerken auf sich zu ziehen. Auf einen doppelten Wunsch stützt er v. 11—13 seinen Hülfruf: ein Gegenstand der göttlichen Wunderhülfe zu werden, und ihn dafür preisen zu können, was beides nicht geschehen würde, wenn er stürbe, denn das Jenseits ist geschichtslose, immer gleiche Finsternis. Mit מֵתִים wechselt רְפָאִים (Sing. רָפָא) die Schlaffen d. i. Schatten (σκιαί) der Unterwelt. Ueber יוֹדוּ für לְהוֹדוֹת s. Ew. §. 337b. Neben קֶבֶר steht אֲבַדּוֹן (eigennamenartig ohne Artikel wie auch Iob 26, 6 לַאֲבַדּוֹן), neben חֹשֶׁךְ (Iob 10, 21 f.) אֶרֶץ נִשְׁכָּחָה das Land der Vergessenheit (λήθης), wo es vorbei ist mit Denken, Fühlen, Handeln (Koh. 9, 5. 6. 10), wo die gedanken- und gedächtnislose Monotonie des Todes herrscht. So stellte sich das Jenseits im A. T. dar, auch noch bei Koheleth und in den Apokryphen (Sir. 17, 27 f. nach Jes. 38, 18 f.; Bar. 2, 17 f.), und so mußte es sich darstellen, denn im N. T. ist nicht blos die Vorstellung vom Zustande nach dem Tode, sondern dieser selbst ist ein anderer geworden.

---

1) Fleischer bespricht diese Wortfamilie auf Anlaß des Etymons von זְאֵב נְדֹב (Wolf = der Vertriebene, Gescheuchte, Flüchtling) in den Berichten der Sächsischen Ges. der Wissenschaften 1, 430 f.

V. 14—19. Der so trostlos und doch unverzweifelt Klagende rafft sich von neuem zum Gebet auf. Mit וְאָנִי setzt er sich den von Gottes Liebesoffenbarung abgeschiedenen Todten entgegen. Noch lebend, obwol unter scheinbar endlosem Zorne, bietet er Alles auf, um sich betend zu Gottes Liebe hindurchzuringen. Seine Klagen sind Bitten, denn es sind vor Gott ausgeschüttete Klagen. Das Verhängnis, unter dem er schon lange mehr ein Hinschmachtender, Hinsiechender, Hinsterbender (גּוֹעַ = جوع) als ein Lebender ist, reicht bis in seine Jugend hinauf; מִנְּעֻרָי ist (da נְעֻרַי allerwärts unflektirt bleibt) s. v. a. מִנְּעָרַי. Für das ἅπ. λεγ. אָפוּנָה (wofür Olsh. Hupf. אָפֻיָּה) ist ἐξηπορήθην der LXX der rechte Wegweiser. AE und Kimchi leiten es von פֶּן ab (welches selbst seinerseits v. פָּנָה wie אוֹ v. אָנָה, אֶל v. אָלָה = לָוָה וְלָה und עַל v. עָלָה herkommt) und geben ihm die Bed. *dubitare*.[1] Aber sicherer erkl. man es nach den arab. Wörtern أَفَنَ, أَفِنَ, مَأْفُون (√ اف treiben, stoßen), in denen der Grundbegriff des Zurücktreibens, der Schmälerung, der Erschöpfung auf Schwächung oder Schwäche des Verstandes übertragen wird. Man könnte auch פָּנָה فَنِيَ „schwinden, vergehen" vergleichen, aber ἐξηπορήθην der LXX spricht für die Zusammengehörigkeit mit jenem schon von Castellus verglichenen أَفِنَ *infirma mente et consilii inops fuit*.[2] Der Aor. der LXX aber ist hier ebenso irrig wie 42, 5. 55, 3. 57, 5.; der Cohortativ bez. da überall die einer äußeren Vernothwendigung gegebene innere Folge, wie man hebr. sagt: ich ergreife Zittern (Jes. 13, 8. Iob 18, 20. 21, 6) oder Wonne (Jes. 35, 10. 51, 11), wenn die Gewalt der Ereignisse in solche Gemütszustände einzugehen zwingt. Unter der Last göttlicher Graungeschicke befindet er sich im Zustande geistiger Schwächung und Erschöpfung oder besinnungsloser Angst, über ihn als ihr vor Vielen ausersehenes Ziel gehen Gottes Zorngluten (*plur.* nur hier), seine Schreckensverhängnisse (s. über בִּעוּת zu 18, 5) haben ihn schier zernichtet; צִמְּתוּנִי keine Unform (Olsh. §. 251 [a]), die aller Grammatik spottet (Hupf.), sondern Steigerungsform von צִמְּתוּ, indem, viell. unter Einfluß des Derivats[3], der letzte Theil des bereits flektirten V. wie in אֲהַבְוּ חֲבָוּ Hos. 4, 18 (vgl. im Bereich des Nomens פִּירְפּוֹרוֹת Schneide-Schneiden = viele Schneiden 149, 6) wiederholt ist; die Correcturen צִמַּתְתָּנִי (v. צִמַּתְתָּ) oder צִמַּתְתָּנִי (v. צִמַּתְּ) sind wolfeil, aber es ist rathsamer, die Tradition über das sprachlich Mögliche entschei-

1) Die Ableitung ist nicht wider den Genius der Sprache; auch der sprachliche Nachschöpfungstrieb der liturgischen Synagogalpoesie verwandelt Partikeln in Verba, s. Zunz, Die synag. Poesie des Mittelalters S. 421.

2) Auch Abulwalîd erkl. אָפוּנָה nach dem Arab., aber unannehmbar: „auf lange Zeit hin", vom arab. *iffân* (*ibbân*, *iff*, *afaf*, *iʾâf*, *taʾiffah*) Zeit, Zeitpunkt — die Zeit im Vorwärtstreiben, in steter Aufeinanderfolge ihrer Momente gedacht.

3) Heidenheim erklärt: deine Schrecknisse sind mir zu צֶמֶת (Lev. 25, 23) d. i. unveräußerlich zu eigen geworden.

den zu lassen. In v. 18 werden die Gluten zu Fluten; Gottes Zorn ist mit allem Zerstörerischen vergleichbar. Der Wogenschwall droht ihn zu verschlingen, ohne daß von Seiten seiner Lieben und Freunde eine hülfbereite Hand sich nach ihm ausstreckt. Ist nun 19[b] nach Iob 17, 14 zu erkl.: Meine Vertrauten sind finstres Dunkel d. h. statt meiner bisherigen Vertrauten (Iob 19, 14) ist dieses mein Vertrauter geworden? Man sollte meinen, daß es dann מְרֵעַי (Schnurrer) oder nach Spr. 7, 4 מוֹדְעַי heißen müßte und daß bei diesem Sinne dem Nomen מַחְשָׁךְ als Subj. der Vortritt gebührte, daß also מְרֵעַי Subj. und מַחְשָׁךְ Präd. sei: meine Vertrauten haben sich in finstres Dunkel verloren, sind schlechthin unsichtbar geworden (zuletzt Hitz.), in welchem Falle die Conj. מַחְשָׁךְ nahe liegt, deren es aber keinesfalls bedarf. Aber die regelrechte Wortstellung bleibt gewart, wenn man erkl.: meine Vertrauten sind auf finstres Dunkel als meinen Vertrauten reducirt, und der Plur. rechtfertigt sich durch Iob 19, 14: *Mutter und Schwester* (nenn' ich) *das Gewürm*. Mit dieser Klage entsinkt dem D. die Harfe. Er schweigt und harrt auf Gott, daß er dieses Leidensräthsel löse. Aus dem B. Iob können wir schließen, daß er ihm auch wirklich erschienen. Er ist ja treuer als die Menschen. Keine Seele, die mitten im Zorne seine Liebe erfaßt, sei es mit fester oder zitternder Hand, geht verloren.

PSALM LXXXIX.

Gebet um Erneuerung der Gnaden Davids.

2 Die Gnaden Jahve's will ich ewig besingen,
Späten Geschlechtern kund thun deine Treu mit meinem Munde.
3 Denn ich sage: ewig bauet sich die Gnade,
An den Himmeln — dort befestigst du deine Treue.

4 „Geschlossen einen Bund mit meinem Erkornen,
Geschworen hab' ich David meinem Knechte:
5 Bis ewig festige ich deinen Samen
Und baue in späte Geschlechter deinen Thron.“ (*Sela*)

6 Und es preisen die Himmel dein Wunderwesen, Jahve,
Auch deine Treue in der Heiligen Versamlung.
7 Denn wer in der Aetherhöhe gleichet Jahve,
Aehnlicht Jahve unter den Göttersöhnen?

8 Ein Gott schrecklich in der Heiligen großem Rathe
Und furchtbar über alle die rings um ihn.
9 Jahve, Gott der Heere, wer ist wie du?!
Ein Gewaltiger, Jāh, und deine Treue rings um dich her.

10 Du bists der bändigt den Uebermut des Meeres,
Wenn sich türmen seine Wogen, du stillest sie.
11 DU hast zermalmt gleich einem Erschlagnen Rahab,
Durch den Arm deiner Gewalt versprengt deine Feinde.

12 Dein sind die Himmel, auch dein die Erde;
Erdkreis und was ihn füllt hast Du gegründet.
13 Norden und Süden, Du hast sie geschaffen,
Tabor und Hermon jauchzen ob deines Namens.

14 Dein ist ein Arm mit Heldenkraft,
Gewaltig deine Hand, erhaben deine Rechte.
15 Gerechtigkeit und Recht ist der Grund deines Thrones,
Gnade und Wahrheit stehen aufwartend vor dir.

16 Heil dem Volke, dem wissenden um Jubel,
Die, o Jahve, in deines Angesichts Licht dahingehn!
17 In deinem Namen frohlocken sie immerdar,
Und durch deine Gerechtigkeit sind sie erhaben.

18 Denn der Schmuck ihrer Gewaltigkeit bist du,
Und durch deine Huld ist erhaben unser Horn.
19 Denn Jahve's ist unser Schild,
Und des Heiligen Israels unser König.

20 Einst redetest du im Gesicht zu deinen Vertrauten und sprachst:
„Ich habe Beistand geliehen einem Helden,
Hab erhöhet einen Jüngling aus dem Volke.
21 Ich habe gefunden David meinen Knecht,
Mit meinem heiligen Oele ihn gesalbt.

22 Mit welchem sein soll meine Hand beständig,
Auch soll mein Arm ihn stärken.
23 Nicht berücken soll ein Feind ihn
Und der Sohn der Schalkheit ihn nicht bedrücken.

24 Ich werde zerschmettern vor ihm seine Dränger,
Und seine Hasser werd' ich schlagen.
25 Und meine Treu' und meine Gnad' ist mit ihm,
Und in meinem Namen wird hoch sein Horn.
26 Ich werde legen an das Meer seine Hand,
Und an die Ströme seine Rechte.

27 Er wird mich anrufen: mein Vater bist du,
Mein Gott und der Hort meines Heiles!
28 Hinwieder ich werd' ihn zum Erstgebornen setzen,
Zum Höchsten den Königen der Erde.

29 Auf ewig will ich bewaren ihm meine Gnade,
Und mein Bund sei unverbrüchlich mit ihm.
30 Ich werde setzen zu ewger Dauer seinen Samen,
Und seinen Thron gleich des Himmels Tagen.

31 Wenn verlassen werden seine Kinder mein Gesetz
Und in meinen Rechten nicht wandeln,
32 Wenn sie meine Satzungen entheiligen
Und meine Gebote nicht beobachten:

33 So werd ich heimsuchen mit der Ruthe ihren Frevel
Und mit Plagen ihre Missethat;
34 Doch meine Gnade werd ich ihm nicht brechen
Und nicht zum Lügner werden an meiner Treue —

35 Werde nicht entweihen meinen Bund
Und meiner Lippen Gelübde nicht ändern.
36 Eins hab ich geschworen bei meiner Heiligkeit;
Wahrlich ich werde David nicht täuschen:

37 Sein Same soll in Ewigkeit währen
Und sein Thron wie die Sonne vor mir.
38 Wie der Mond soll er ewig bestehen —
Und der Zeuge in der Aetherhöh' ist treu!" (*Sela*)

39 Und du derselbe hast verworfen und verschmähet,
Bist in Grimm gerathen über deinen Gesalbten,

40 Hast von dir geschüttelt den Bund deines Knechtes,
Hast entweiht zur Erde sein Diadem.

41 Du hast zerrissen alle seine Zäune,
Hast gelegt seine Vesten in Trümmer.
42 Es plündern ihn alle die des Weges ziehen,
Er ward eine Schmach seinen Nachbarn.

43 Du hast erhöht die Rechte seiner Dränger,
Hast Freude bereitet allen seinen Feinden.
44 Auch wendetest du rückwärts seines Schwertes Schneide,
Und hieltest nicht aufrecht ihn im Kriege.

45 Du hast ihn verlustig gemacht seines Glanzes
Und seinen Thron zur Erde hingestürzt.
46 Du hast verkürzt die Tage seiner Jugend,
Hast um und um ihn eingehüllt in Schande. (*Sela*)

47 Bis wann, Jahve, verbirgst du dich für immer,
Wird brennen, wie Feuer, deine Zornglut?
48 Gedenke: ich — wie so gar vergänglich!
Zu welcher Nichtigkeit hast du geschaffen alle Menschenkinder!
49 Wer ist der Mann, der lebte und den Tod nicht sähe,
Der sichern könnte seine Seele vor der Unterwelt? (*Sela*)

50 Wo sind deine Gnaden die früheren, HErr,
Die du David zugeschworen in deiner Treue?
51 Gedenke, HErr, der Schmach deiner Knechte,
Daß ich in meinem Busen trage den Schimpf vieler Völker,
52 Welche schmähen — deine Feinde, Jahve! —
Welche schmähen die Fußstapfen deines Gesalbten.

53 **Gebenedeiet sei Jahve in Ewigkeit!**
Amen, Amen.

Nachdem wir erkannt haben, daß die Doppelüberschrift von Ps. 88 zwei unvereinbare Angaben über die Entstehung dieses Ps. nebeneinanderstellt, entsagen wir den Künsten, durch welche man Ethan (אֵיתָן [1]) den Ezrahiten aus dem Stamme Juda (1 K. 5, 11. 1 Chr. 2, 6) zu Einer Person macht mit Ethan (Jeduthun) b. Kuschaja dem Merariten aus dem St. Levi (1 Chr. 15, 17. 6, 29—32), dem Musikmeister neben Asaf und Heman, dem Haupte von 6 Musikerklassen, über welche seine 6 Söhne als Unterdirigenten gestellt waren (1 Chr. c. 25). Aber nicht minder geben wir auch nicht jener Zweifelsucht Raum, welche daraus daß es zwei levitische Sangmeister Heman (den Korahiten) und Ethan (den Merariten) und daneben zwei jüdäische Weise Heman und Ethan (die Ezrahiten) gegeben haben soll, eine Confusion der genealogischen Ueberlieferung folgert. Auffällig ist nur daß der Sangmeister bald אֵיתָן bald יְדוּתוּן (יְדִיתוּן) heißt ohne daß sich dieser Namenwechsel irgendwie vermittelt. Aber ähnlich wechseln als Namen des Königs Uzia עֻזִּיָּהוּ und עֲזַרְיָהוּ.

Der Samler hat die Ps. der beiden Ezrahiten zusammengestellt. Auch ohne diese Verwandtschaft der Verf. würde die Zusammenstellung sich durch die Wechselbeziehung rechtfertigen, in welcher die zwei Ps. durch gemeinsame auffällige Berührungen mit dem B. Iob stehen. Uebrigens aber ist Ps. 88 rein individuell, Ps. 89 durchaus national. Sowol der poetische Charakter als die Situation der zwei Ps. sind verschieden.

1) Dieser Name אֵיתָן ist auch phönizisch in der Form יתן *Itan Ἰτανός*; לתן *litan* ist phoen. s. v. a. לעלם.

Die Gegenwart des Verf. von Ps. 89 steht im schneidendsten Widerspruch mit den dem Hause Davids gegebenen Verheißungen. An dem Inhalte dieser Verheißungen und der Majestät und Treue Gottes weidet er sich, dann schüttet er das tiefe Gefühl des Abstands der Gegenwart in Klagen über das Leidensgeschick des Gesalbten Gottes aus und bittet Gott seiner Verheißungen und dagegen der Schmach zu gedenken, mit welcher dermalen sein Gesalbter und sein Volk überhäuft sind. Der Gesalbte ist nicht das Volk selbst (Hitz.), sondern der damalige Träger der Krone. Die Krone des Königs ist zur Erde entweiht, sein Thron zur Erde gestürzt, er ist vor der Zeit zum Greise geworden, denn alle Zäune seines Landes sind durchbrochen, seine Festungen gefallen, seine Feinde haben ihn aus dem Feld geschlagen, so daß nun Schande und Hohn jedem seiner Fußtritte folgt.

Unter Salomo war kein Anlaß zu solchen Klagen, wol aber unter Rehabeam, bis in dessen erstes Jahrzehnt Ethan der Ezrahit den König Salomo, der als Sechziger starb, überlebt haben kann. Im 5 J. Rehabeams zog Sisak (שִׁישַׁק = Σέσογχις = *Scheschonk* I.), der 1. Pharao der 22. (bubastischen) Dynastie, mit einem großen aus vielen Völkerschaften zusammengesetzten Heere gegen Jerusalem, eroberte die festen Städte Juda's und plünderte Tempel und Palast, selbst die goldenen Schilde Salomo's mit sich fortnehmend, was die Geschichtschreibung ganz bes. beklagt. Damals predigte Schemaja in höchster Kriegsnoth Buße, König und Fürsten demütigten sich und mitten im Gericht erfuhr deshalb Jerusalem Gottes gnädiges Verschonen. Gott machte ihm nicht das Garaus, auch ergingen in Juda wieder דִּבְרִים טוֹבִים d. i. (vgl. Jos. 23, 14. Zach. 1, 13) freundliche tröstliche Gottesworte. So erzählen das Königsbuch 1 K. 14, 25—28 und, es ergänzend, der Chronist 2 Chr. 12, 1—12.

In eben dieser Zeit ist Ps. 89 entstanden. Der junge davidische König, den Verlust und Schande zum Greise machen, ist Rehabeam, jener Mann jüdischen Aussehns, welchen in dem Denkmalbilde von Karnak der Pharao Scheschonk dem Gotte Amun unter anderen Gefangenen vorführt und der in seinem Mauerringe die Worte *Judhmelek* (König Juda's) vor sich trägt — eine der schönsten und sichersten Entdeckungen Champollions und einer der größten Triumphe seines Hieroglyphensystems.[1]

Ps. 89 steht in verwandtschaftlichem Verh. nicht allein zu Ps. 74, sondern außer Ps. 79 auch zu Ps. 77. 78., welche alle in die Urzeit Israels zurückblicken. Es sind sämtlich Asafps., theils alte (77. 78), theils jüngere (74. 79). Man sieht daraus daß Asafs Psalmen in jener Schule der vier Weisen, zu denen die beiden Ezrahiten gehören, als beliebtestes Muster galten.

V. 2—5. Der D., welcher, wie man bald merkt, ein חכם ist (denn gleich der Anfang des Ps. ist sonderlich und künstlich), beginnt mit dem Bekenntnisse der Unverbrüchlichkeit der dem Hause Davids zugesagten Gnaden d. i. der חַסְדֵי דָוִד הַנֶּאֱמָנִים Jes. 55, 3.[2] Die verheißungstreue Liebe Gottes zum Hause Davids will er ohne Aufhören besingen und mit seinem Munde d. i. laut und öffentlich (vgl. Iob 19, 16) der fernen Nachwelt kund thun. Statt חַסְדֵי (hier wie 107, 43. Jes. 55, 3.

1) s. Blau, Sisaqs Zug gegen Juda, aus dem Denkmal bei Karnak erläutert, in DMZ XV, 233—250 und in Merx' Archiv 3, 350 ff.

2) Die Vulg. übers. *Misericordias Domini in aeternum cantabo;* der 2. Sonntag nach Ostern hat davon den Namen.

63, 7) findet sich auch die minder gute Schreibung חַסְדֵי mit geschlossener Sylbe. Das ל von לְדֹר וָדֹר ist nach 103, 7. 145, 12 das dativische. Mit כִּי־אָמַרְתִּי (LXX Hier. gegen 3b ὅτι εἶπας) begründet der D. seine Entschließung aus seiner Ueberzeugung. נִבְנָה bed. nicht sowol im Baue erhalten bleiben, als in fortgehendem Baue begriffen sein (z. B. Iob 22, 23. Mal. 3, 15 von steigendem Glücksstand). Die Gnade ist ewig (Acc. der Dauer) in stetem Baue begriffen, näml. auf dem unerschütterlichen Grunde der Gnadenverheißung, indem sie sich gemäß dieser erfüllt — ein Gebäude mit festester Basis, welches nicht nur nicht in Trümmer zerfällt, sondern, einen Stein der Erfüllung an den andern fügend, immer höher aufsteigt. שָׁמַיִם steht dann als *cas. absol.* voraus und בָּהֶם ist wie 19, 5 darauf zurückbezügliches Pron. An den Himmeln, den über das Entstehen und Vergehen hienieden erhabenen, befestigt Gott seine Treue, so daß sie fest wie die Sonne über der Erde steht, obgleich ihr der Stand der Dinge hienieden zuweilen zu widersprechen scheint (vgl. 119, 89). Nun folgen v. 4. 5 unmittelbare Gottesworte, die Summa der dem David und seinem Samen 2 S. c. 7 gegebenen Verheißungen, auf welche der D. v. 20 ff. näher eingeht. Hier stehen sie auffällig verbindungslos. Es ist der bei חסד und אמונתך v. 3 mitgedachte spezielle Inhalt, der sich darin wie appositionsweise entfaltet, weshalb auch אָכִין und תִּכֵן, וּבָנִיתִי und וּבָנָה einander entsprechen. Davids Same hat vermöge göttlicher Treue ewig festen Bestand, Davids Thron baut J. in Geschlecht und Geschlecht, indem er ihn immer neu und nie veraltend sich erheben läßt.

V. 6—9. Am Schlusse der Verheißungen v. 4. 5 hat die Musik sich zu steigern. An dieses jubelnde סלה knüpft וְיוֹדוּ an. Weil der Werth der Verheißung sich nach der Persönlichkeit des Verheißenden bemißt, folgt v. 6—19 eine hymnische Schilderung der Erhabenheit Gottes, bes. seiner Allmacht und Treue. Der Gott der Verheißung ist der von den Himmeln und Heiligen droben Gepriesene. Sein Wesen und Thun ist פֶּלֶא transscendenter, paradoxer, wunderbarer Art, als solches preisen es die Himmel, preist man (יודו nach Ges. §. 137, 3) es in der Versamlung der Heiligen d. i. der jenseitigen Geister, der Engel (wie Iob 5, 1. 15, 15 vgl. Dt. 33, 2), denn Er ist auch über Himmel und Engel unvergleichlich erhaben; שַׁחַק poetischer Sing. für das an sich schon poetische שְׁחָקִים (s. darüber zu 77, 18), und עָרַךְ nicht wie z. B. Jes. 40, 18 in der Bed. beiordnen, sondern in der medialen: sich anreihen, gleich kommen. Ueber בְּנֵי אֵלִים s. zu 29, 1. Auch in der Heiligen großem Rathe (s. über das wahrsch. wie כּוֹס doppelgeschlechtige סוֹד zu 25, 14) ist Jahve schrecklich, er ragt über alle um ihn (1 K. 22, 19 vgl. Dan. 7, 10) in furchtbarer Majestät hinaus. רַבָּה könnte nach 62, 3. 78, 15 Adv. sein (Hgst. Hupf.), aber der Wortstellung nach gilt es füglicher als Adj. (Symm. ἐν ὁμιλίᾳ ἁγίων πολλῇ), vgl. Iob 31, 34 כִּי אֶעֱרֹץ הָמוֹן רָבָּה „wenn ich Schrecken fühlte vor der großen Menge“. Als der Ueberhimmlische und Ueberengelische wird er v. 9 אלהי צבאות angeredet. Die Frage מִי־כָמוֹךָ stammt aus Ex. 15, 11. חֲסִין ist nicht Verbindungs- sondern Hauptform wie גִּבּוֹר, יְדִיד, עֲוִיל, ein Syriasmus,

denn der Verbalstamm שׁחר ist im Aram. heimisch, wo שַׁחְרָא = שַׁחֲרָא. In יָהּ wird was Gott ist auf den kürzesten Ausdruck gebracht (s. 68, 19). Mit den Worten: „deine Treue umgibt dich rings“ schlägt wieder der Grundged. des D. durch. Ein solcher Gott ist es, welcher die Treue, mit welcher er alle seine Verheißungen, auch die dem Hause Davids gegebenen, erfüllt, zu seiner beständigen Umgebung hat. Seine Herrlichkeit würde nur schrecken, aber die Treue, die ihn umgibt, mildert den Sonnenglanz dieser und erweckt Vertrauen zu einem so majestätischen Herrscher.

V. 10—15. Zur Zeit des D. war das Volk des Hauses Davids vom Anlauf ungestümer Feinde bedroht; dadurch ist dieses Bild von Gottes Gewalt im Reiche der Natur veranlaßt: der das Meeresbrausen beherrscht, beherrscht auch das Brausen des Völkermeers 65, 8. גְּאוּת stolze Erhebung, hier vom Meere wie גַּאֲוָה 46, 4. Statt בְּשׂוֹא vermuten Hitz. u. A. בְּשָׂאוֹ = בְּשָׂאוֹ v. נָשָׂא (vgl. כְּחָאוֹ = כְּחוֹא *instar orygis* Jes. 51, 20), aber שׂוֹא ist sachlich passend und sprachlich möglich, sei es als Infin. = נְשׂוֹא 28, 2. Jes. 1, 14 (statt שְׂאֵת) oder als infin. Nomen, wie שׂוֹא Erhabenheit Iob 20, 6 mit gleicherweise abgeworfenem נ; die Satzbildung spricht für die verbale Fassung: wenn sich erheben seine Wellen, beschwichtigst du sie (65, 8) oder der Wurzelbed. des שׁבח gemäß (s. zu Spr. 29, 11): treibst du die empörerisch erhobenen zurück. Von dem Naturmeere kommt der D. auf das Völkermeer; in der That Gottes am Schilfmeere traf wunderbare Bändigung beider Meere zusammen. Daß unter רַהַב hier wie 87, 4 Aegypten zu verstehen ist, erhellt aus 74, 13—17. Jes. 51, 9.; das Wort bed. zunächst Ungestüm, dann ein Ungetüm, wie das „Thier des Schilfes“ 68, 31 d. i. Leviathan oder Drache. הִפְצַעְתָּ ist wie 44, 20 nach der Weise der Vv. ל״ה flectirt. חֲלָלִ ist eventuell (s. 18, 43) zu verstehen: so daß das trotzige Reich in seinem Falle einem tödtlich Getroffenen glich. Hierauf folgt v. 12—15 wieder in gleicher Beiordnung erst Lobpreis Gottes aus der Natur, dann aus der Geschichte. Jahve's sind Himmel und Erde; er ist der Schöpfer und ebendeshalb absolute Eigner beider. Nord und Rechts d. i. Süd vertreten die Erde in ihrem ganzen Umfange von der einen Himmelsgegend bis zur andern. Der Tabor (vgl. das von dem lat. Grammatiker Consentius bezeugte phönizische *tubur* Berg) diesseit des Jordans vertritt den Westen (vgl. Hos. 5, 1), der Hermon drüben den Osten des h. Landes. Beide jubeln ob des Namens Gottes, sie machen durch ihren frischen fröhlichen Anblick den Eindruck der Freude über die herrliche Offenbarung göttlicher Schöpfermacht an ihnen selber. In v. 14 betritt der Lobpreis wieder das Gebiet der Geschichte. „Arm mit (עִם) Heldenkraft“ sagt der D., indem er die Gotte wesentliche Eigenschaft und das Mittel ihrer geschichtlichen Bethätigung auseinanderhält. Sein Thron hat zum מְכוֹן d. i. zur unerschütterlichen Grundlage Spr. 16, 12. 25, 5 Gerechtigkeit des Handelns und Recht, wodurch das Handeln normirt und welches durch das Handeln unaufhörlich verwirklicht wird. Und Gnade und Wahrheit warten ihm auf. קִדֵּם פָּנָיו heißt nicht: vor jem. hergehn (הֹלֵךְ לִפְנֵי 85, 14), sondern zuvorkommend sich jem.

darstellen 88, 14. 95, 2. Mi. 6, 6. Gnade und Wahrheit, diese beiden Genien der Heilsgeschichte (43, 3), stehen vor seinem Angesicht, wie aufwartende Dienerinnen seines Winkes gewärtig.

V. 16—19. Der D. hat nun beschrieben, was das für ein Gott ist, auf dessen Verheißung das Königshaus in Israel steht. Heil denn dem Volke, welches in seines Angesichts Lichte wallet; חֹפֵךְ von selbstgewissem feierlichem Einhergehen. Die Worte יוֹדְעֵי תְרוּעָה sind die in den Makarismus selbst einverwobene Begründung desselben: ein solches Volk hat vollauf Ursache und Stoff zum Jauchzen (vgl. 84, 5), תְּרוּעָה ist Festjubel des Mundes (Num. 23, 21) und der Trompeten oder Posaunen (27, 6). In v. 17—19 wird diese Begründung des Makarismus entfaltet. Jahve's שֵׁם d. i. Offenbarung wird ihnen Grund und Gegenstand unaufhörlicher Freude, durch seine צְדָקָה d. i. die Strenge, mit welcher er sich an das zu seinem Volke eingegangene Verhältnis bindet und es aufrecht hält, sind sie über Niedrigkeit und Fährlichkeit erhaben. Er ist תִּפְאֶרֶת עֻזָּמוֹ die Zierde ihrer Macht d. i. ihre ihnen zur Zier gereichende Macht. Mit 18[b] erkl. der D. Israel für dieses selige Volk. Pinskers Conj. קַרְנָם (nach dem Trg.) zerstört den Uebergang zu v. 19, den 18[b] bildet. Die pluralische Lesung Kimchi's und älterer Ausg. (z. B. Bombergs) קַרְנֵינוּ ist der Bildrede unangemessen; ob man aber mit *Chethîb* תָּרִים (Trg. Hier.) oder mit dem *Kerî* תָּרוּם (LXX Syr.) liest, ist gleichgültig.[1] מָגִנֵּנוּ und מַלְכֵּנוּ v. 19 sind parallele Bez. des menschlichen Königs Israels, מָגֵן wie 47, 10., nicht aber 84, 10. Denn 19[b] zu übers.: und der Heilige Israels (was den anlangt, der) ist unser König (Hitz.) sind wir nicht mit Hinwegsetzung über die Grenzen des stilistisch Möglichen (Ew. §. 310[a]) gezwungen, da wir den Ps. nicht unter die Königszeit herabsetzen. Israels Schild, Israels König — sagt der D. in heiligem Glaubenstrotz — ist Jahve's, ist des Heiligen Israels d. h. er steht als sein Eigentum unter den Schutze Jahve's des Heiligen, der sich Israel zum Eigentum begeben, es ist also unmöglich, daß der davidische Thron eine Beute der Weltmacht werde.

V. 20—23. So beim Könige Israels wieder angelangt, legt der D. die dem Hause Davids gegebene Verheißung nun noch weiter auseinander. Die Gegenwart widerspricht ihr. Diesen Widerspruch zu heben ist die Bitte an J., welche so sich vorbereitet. Eine über das bisherige Zeilenmaß hinausgreifende Langzeile führt die David ertheilten Verheißungen ein. Mit אָז wird der betreffende Zeitabschnitt der Vergangenheit fixirt. Der Vertraute Jahve's חָסִיד ist, je nachdem man בֶּחָזוֹן im Gesichte oder mittelst Gesicht übers., Nathan (1 Chr. 17, 15) oder David. Aber die masoretische LA ist nicht לְחָסִידֶךָ, sondern לְחָסִידֶיךָ, wonach Syr. Trg. Hier. und sämtliche Griechen übers., vertreten von Raschi, Abenezra u. A., aufgenommen von Heidenheim und Baer; der

1) Zur Gesch. des Karaismus p. קפא u. קפב, wonach umgekehrt Jos. 5, 1 עִבְרֵנוּ für עִבְרִים und Jes. 33, 2 זְרֹעֵנוּ für זְרֹעָם, Ps. 12, 8 תִּשְׁמְרֵנוּ für תִּשְׁמְרֵם, Mi. 7, 19 חִטְאֹתֵנוּ für חִטְאֹתָם, Iob 32, 8 תְּבִינֵנוּ für תְּבִינֵם, Spr. 25, 27 כְּבוֹדֵנוּ für כְּבוֹדָם (Beschränkung unserer Ehre bringt Ehre — unwahrsch. Auffassung des חקר) zu lesen.

Plur. bez. sich auf Samuel und Nathan (Sexta: *τοῖς προφήταις σου*, *sensum magis,* wie Hier. sagt, *quam verbum exprimens*), denn das Referat faßt das diesen zwei Propheten betreffs Davids Geoffenbarte zus. עֵזֶר (statt dessen Hupf. נְזֶר oder עֹז lesen will) ist Beistand als Gabe und zwar, wie des damit Belehnten (שִׂוָּה עַל wie 21, 6) Benennung mit גִּבּוֹר zeigt, Beistand im Kampfe, vgl. نَصْر *auxilium, victoria.* בָּחוּר, welches meistens *electum* übersetzt wird, fassen wir in der Bed. Jüngling *adolescens* (v. בָּחַר = בָּגַר in der Mischna: reifen, mannbar s., versch. von בָּחִיר v. 4): noch ein Jüngling wurde David aus seiner Niedrigkeit 78, 71 hoch über das Volk emporgerückt. Als er die Verheißung 2 S. c. 7 empfing, war er schon gesalbt und zur Herrschaft über Gesamtisrael gelangt. Daher die Prätt. v. 20. 21., welchen von v. 22 an verheißende Futt. folgen. תִּכּוֹן ist *fut. Ni.* befestigt w., sich als fest, unveränderlich beweisen 78, 37., Steigerung des תָּכַן 1 S. 18, 12. 14 vgl. 2 S. 5, 10. Das *Hi.* חִשִּׂיא, von נָשָׂא = נָשָׁא creditiren (s. zu Jes. 24, 2) abgeleitet (Ges. Hgst.), gibt keinen passenden Sinn; es bed. also hier wie anderwärts „berücken, überrumpeln" (Symm. *ἐξαπατήσει*, Hier. *decipiet*) mit בְּ wie 55, 16 mit עַל. 23^b ist das Echo von 2 S. 7, 10.

V. 24—30. Was v. 26 verheißen wird, ist Weltherrschaft, nicht blos Herrschaft in dem uralters (Gen. 15, 18) verheißenen Umfang 2 Chr. 9, 26., in welchem Falle ובנהר (vom Eufrat) zu sagen gewesen wäre; die Verheißung lautet hier aber auch nicht so bestimmt und schrankenlos wie 72, 8., sondern unbestimmt und allgemein, ohne daß man zu fragen hat, welche Ströme mit נהרות gemeint seien. נָתַן יָד בְּ wie שָׁלַח Jes. 11, 14 von Besitzgabe und Besitznahme. Mit אַתָּה־אָבִי (mit zurückgegangenem Wortton wie 119, 63. 125) sagt Gott, womit er Davids kindliche Liebe erwidere. Den, welcher der Letztgeborene unter den Söhnen Isai's ist, macht Gott zum erstgebornen (בְּכוֹר v. בָּכַר frühe s., *opp.* לָקַשׁ spät s., s. zu Iob 24, 6) und also bevorzugtesten der „Söhne des Höchsten" 82, 6. Und wie laut Dt. 28, 1 Israel עֶלְיוֹן werden soll über alle Völker der Erde, so ist David, Israels König, in welchem Israels Volksherrlichkeit sich verwirklicht, zum עליון den Königen d. i. über die Könige der Erde gesetzt — in der Person Davids ist sein Same inbegriffen, es ist die Ehrenstellung, welche, nachdem sie in David-Salomo sich nur vorspielsweise verwirklicht hat, an seinem Samen genau so, wie die Verheißung lautet, in Erfüllung gehen muß. Der Bund mit David ist ja nach v. 29 ein ewig beständiger, David ist also, wie v. 30 sagt, ewig in seinem Samen, Gott setzt Davids Samen und Thron לָעַד zu ewig d. i. einem ewig bleibenden, gleich den Tagen des Himmels, den ewigwährenden. Diese Bez. ewiger Dauer ist wie auch Sir. 45, 15. Bar. 1, 11 aus Dt. 11, 21., der ganze v. 30 dichterische Wiedergabe von 2 S. 7, 16.

V. 31—38. Es folgt nun die Umschreibung von 2 S. 7, 14., daß die Bundbrüchigkeit des dav. Geschlechts die Bundestreue Gottes nicht aufheben soll — ein Ged., mit welchem sich zu trösten unter Rehabeam nahe lag. Weil Gott das Haus Davids in kindschaftliches Verhältnis

zu sich gestellt hat, so wird er die abfälligen Glieder züchtigen wie ein Vater seinen Sohn züchtigt vgl. Spr. 23, 13 f. Der Chronist läßt 1 Chr. 17, 13 die Worte 2 S. 7, 14., welche da auf Seiten des Samens Davids חֲעָוֹת verkehrtes Handeln in Aussicht nehmen, hinweg; unser Ps. beweist ihre Ursprünglichkeit. Aber wenn auch, wie die Geschichte zeigt, an Einzelnen dieses Zuchtmittel erfolglos sein sollte, so wird doch das Haus David als solches bei ihm immer in Gnade bleiben. In v. 34 entspricht וַחֲסָדִי לֹא־אָפִיר מֵעִמּוֹ dem וַחַסְדִּי לֹא־יָסוּר מִמֶּנּוּ 2 S. 7, 15.; das *fut. Hi.* von פרר lautet sonst immer אָפַר, die Conj. אָסִיר (1 Chr. 17, 13) liegt deshalb nahe, jedoch hatte schon LXX (*οὐ μὴ διασκεδάσω*) אפיר vor sich. בְּ שָׁקַר wie 44, 18. Der Bund mit David ist Gotte heilig: er wird ihn nicht profaniren (חָלַל die Bande der Heiligkeit lösen). Er wird erfüllen was aus seinen Lippen gegangen d. i. sein Gelübde nach Dt. 23, 24 vgl. Num. 30, 3. Eins hat er David geschworen, nicht: einmal = einfürallemal (LXX), denn was eingeleitet durch v. 36 (vgl. 27, 4) in v. 37—38 folgt, ist wirklich Eines (wie 62, 12 Zweies). Er hat es geschworen *per sanctitatem suam.* So, nicht *in sanctuario meo,* ist בְּקָדְשִׁי hier und Am. 4, 2 (vgl. zu 60, 8) zu übers., denn sonst heißt es בְּ Gen. 22, 16. Jes. 45, 23 oder בְּנַפְשׁוֹ Am. 6, 8. Jer. 51, 14 oder בִּשְׁמִי Jer. 44, 26 oder בִּימִינוֹ Jes. 62, 8. Zwar lesen wir 2 S. c. 7. 1 Chr. c. 17 keine Schwurformel, aber wie Jesaia 54, 9 die Gottesverheißung Gen. 8, 21 als Eidschwur faßt, so kann auch der den gesch. Thatbestand reproducirenden Psalmenpoesie (hier und 132, 11) die dem David so angelegentlich und hochtheuer zugesicherte Verheißung als beschworne gelten. Mit אִם 36[b] betheuert Gott, daß er David nicht täuschen werde in Betreff dieses Einen, näml. der Ewigkeit seines Thrones. Dieser soll ewig bestehen wie Sonne und Mond, denn diese, wenn sie auch dereinst eine Wandelung erleiden (102, 27), werden doch in Ewigkeit nicht vernichtet. Im Hinblick auf 2 S. 7, 16 scheint 38[b] übers. werden zu müssen: und wie der Zeuge in den Wolken soll er (Davids Thron) beständig sein. Unter dem Zeugen in den Wolken wäre dann der Regenbogen als das himmlische Denkzeichen eines ewigen Bundes zu verstehen. So Lth. Geier Schmid u. A. Aber weder diese Uebers., noch die näher liegende: „und wie der beständige, treue Zeuge in den Wolken" ist bei dem Mangel des כְּ der Vergleichung zulässig. Deshalb übers. Hgst.: „und der Zeuge in den Wolken ist beständig", näml. der Mond, so daß die Fortdauer des dav. Geschlechts an den Mond geknüpft wäre, wie an den Regenbogen die Fortdauer der gerichteten Erde. Aber in welchem Sinne hätte der Mond den sonst beispiellosen Namen eines Zeugen? — Wie das B. Iob der Schlüssel zum Schlusse von Ps. 88 war, so ist es der Schlüssel zu diesem mehrdeutigen V. unseres Ps. 89. Man hat mit Jefeth u. A. nach Iob 16, 19 zu erklären, wo Iob sagt: *„siehe im Himmel ist mein Zeuge und mein Gewährsmann in den Höhen."* J., der אֵל נֶאֱמָן Dt. 7, 9., besiegelt seine eidliche Zusage mit den Worten: „und der Zeuge in der Aetherhöhe ist treu" (vgl. über dieses ו bei Betheuerungen Ew. §. 340[c]). Der Einwand Hgst.'s, daß J. doch nicht sein eigner Zeuge genannt werden könne,

erledigt sich dadurch, daß עֵד häufig denj. bed., welcher von sich selbst etwas bezeugt oder betheuert; in diesem Sinne heißt ja die ganze Thora עֵדוּת ה׳.

V. 39—46. Nachdem nun der D., um Trost für die traurige Gegenwart zu finden, seinen Blick in die verheißungsreichen Anfänge des Hauses Davids gerichtet hat, ist ihm der Contrast beider um so fühlbarer geworden. Mit וְאַתָּה v. 39 (und du — derselbe, welcher solches verheißen und zugeschworen) nimmt sein Ps. eine neue Wendung, weshalb es auch וְעַתָּה heißen könnte. זָנַח ist hier so absol. wie 44, 24. 74, 1. 77, 8 gebraucht, so daß es keiner Ergänzung des Obj. aus 39^b bedarf. מֵאַרְתָּה v. 40 übers. LXX *κατέστρεψας*, besser Thren. 2, 7 *ἀπετίναξε*, aber נֵאַר gehört nicht mit נָעַר fortschütteln, fortstoßen zus., sondern ist wie נָתַר *f. o. abhorrere* eine secundäre Bildung von אָרַר (s. zu Gen. 3, 14), wonach Symm. *εἰς κατάραν ἔδωκας*. עֲבְדֶּךָ ist Berufsname des Königs als solchen. Seine Krone ist heilig als Abzeichen gottverliehenen Amtes; Gott hat also das Heilige gemein gemacht, indem er sie zur Erde geworfen, חִלַּלְתָּ לָאָרֶץ wie 74, 7 profanirend zu Boden werfen. Zu v. 41. 42 ist 80, 13 die Grundstelle. „Seine Zäune" sind alle abgrenzenden und schützenden Gehege, die das Land des Königs hat; מִבְצָרָיו „die Vesten" seines Landes (beidemal ohne כֹּל, weil es so schlimm noch nicht steht).[1] In שִׁסֵּחוּ verschwimmen die Begriffe des Königs und des Landes; עֹבְרֵי־דָרֶךְ sind durch das Land ziehende Völkerhorden; שְׁכֵנָיו die sonst dem dav. Hause zinsbaren Nachbarvölker, welche jede Schwächung des dav. Königtums möglichst auszubeuten suchten. In v. 44 ist weder „Fels seines Schwertes" (Hgst.) noch „o Fels" (Olsh.) zu übers.; צוּר bed. nicht blos Fels (eig. Festgedrücktes, Zusammengedrücktes d. i. Massiges und Festes) und Gebilde (eig. Festgedrücktes = Ab- und Ausgeprägtes, Ausgestaltetes), sondern auch die Schneide oder das Messer (engl. *knife* Kneif). denn צוּר صار wird auch, indem der Wurzelbegriff auf das Gehör bezogen wird, von dem durch Pressen und Drücken hervorgebrachten rauhen oder schrillen Geräusche gesagt (vgl. صرف knarren, knirschen im Verh. zum Wurzelbegriff *torquere*) und bed. dann insbes. mit Druck, stark aufgesetztem Messer u. dgl. schneiden, abschneiden. Gott hat es verhängt, daß die Schneide oder Klinge des Schwertes des Königs von den Feinden zurückgedrängt worden, daß er seinen Stand im Kriege nicht hat behaupten können (תַּקֲמִתּוֹ mit *ē* statt *î*, wie auch bei nicht vorgerücktem Ton Mi. 5, 4). In v. 45 ist das מ von מטהרו nach Ez. 16, 41. 34, 10 u. a. St. Präp.: *cessare fecisti (eum) a splendore suo;* ein N. מִטְהָר = מִטָּהֳרוֹ mit *Dag. dirimens*[2] wie מִקְדָּשׁ Ex. 15, 17. מִנְוָר Nah. 3, 17 (Abulw. AE

1) Auf der Liste der vom Könige Scheschonk I. überwundenen Völker und Städte finden sich auch Städte des St. Issachar, z. B. *Schen-ma-an* Sunem, s. Brugsch, Reiseberichte S. 141—145 und Blau a. a. O.

2) Die Ansicht Pinskers, Einl. S. 69, daß dieses *Dag.* nicht Zeichen der Verdoppelung, sondern ein (der Erfindung des Punktationssystems vorausgegangener) diakritischer Punkt sei, welcher die Aussprache des betreffenden Buchstabens mit

Parchon Kimchi u. A.), an sich in der hier erforderlichen Bed. unwahrscheinlich, findet sich weder im nachbiblischen noch biblischen Hebräisch. טָהַר bed. wie צָהַר zunächst nicht Reinheit, sondern Glanz. Jedoch liegt hier nicht die Form טָהַר unter, denn gerade die LA טָהֲרוֹ findet sich nicht, sondern die LA מִטָּהֳרוֹ und die formell davon nicht verschiedene, von Norzi, Heidenheim, Baer, so wie Nissel u. A. aufgenommene: מִטָּהֳרוֹ (*mittŏharo*) mit Färbung des *Schebâ* nach Aehnlichkeit des folg. *â* (vgl. S. 318 Anm. Böttcher §. 386) setzt die Hauptform טָהָר (wie אָהָל, אֶסֶר, דָּקָר, כָּתָב, שָׁאָר u. dgl.) voraus. In 45[b] ist מִגָּרָתָה nicht aus הִגְרָתָה verderbt; das V. מָגַר (stürzen, verfallen) ist durch Ez. 21, 17 geschützt.[1] Der persönliche Wortlaut 46[a] fordert Beziehung auf den dermaligen dav. König, aber nicht als vor der Zeit gestorbenen (Olsh.), sondern als wegen seiner traurigen Regentenerfahrungen vor der Zeit gealterten. Das Reich hat sich zur größeren Hälfte von ihm losgerissen, Aegypten und die Nachbarvölker bedrohen auch die ihm verbliebene, statt des Königstalars deckt ihn Schande über und über.

V. 47—52. Nach dieser Darlegung des gegenwärtigen Zustandes beginnt der Ps. um Beseitigung seines Widerspruchs mit der Verheißung zu flehen. Die klagende Frage v. 47 lautet bis auf Ein Wort wörtlich wie 79, 5. Der Zorn, dem das *quousque* gilt, macht sich, wie das die Frage vertiefende (s. 13, 2) לנצח sagt, in der Intensität und Währung ewigen Zornes fühlbar. חֶלֶד heißt das Zeitleben als mitten im Vergehen sich behauptender Bestand und also als vergängliche Dauer (s. zu 17, 14); זָכְרֵנִי ist nicht s. v. a. זָכְרֵנִי (de W.), wofür emphatisch sich nur זָכְרֵ־אָנִי אָנִי sagen läßt, sondern מַה־חֶלֶד אָנִי steht für אֲנִי מֵה־חָלֶד (was Vergänglichkeit ich bin), dem Sinne nach s. v. a. מֵה־חָדֵל אָנִי 39, 5 vgl. 6.; der Conj. Houbigants u. Neuerer זְכֹר אֲדֹנָי (vgl. v. 51) bedarf es nicht, da die invertirte Wortstellung die gleiche wie 39, 5 ist. In 48[b] ist nicht עַל־מָה שָׁוְא punktirt: warum (Iob 10, 2. 13, 14) hast du umsonst (127, 1) geschaffen (Hgst.), sondern עַל־מַה־שָּׁוְא ob oder zu welch einem Nichts (מַה־שּׁוְא zusammengehörig als Adj. u. Subst. wie 30, 10. Iob 26, 14) hast du geschaffen alle Menschenkinder (de W. Hupf. Hitz.); עַל vom Sachgrund und mittelbar Beweggrund, was besser als die andere Auffassung zu der Frage v. 49 paßt: aller Menschen Leben verläuft in Tod und Hades, was sollte also Gott sich nicht innerhalb dieser Spanne Zeit an seinen Geschöpfen als den Gütigen, nicht immer Zürnenden beweisen? Die Musik fällt hier ein, und wie anders als in elegischem *mesto?* Wenn Gottes Gerechtigkeit im Diesseits verzieht und ausbleibt, geräth der alttest. Glaube, weil er sich nicht des Jenseits zu getrösten vermag, in den Zustand der Anfechtung. So der Glaube des D. in diesen Zeit-

einem *Chatef*-Vocal anzeigte (z. B. *mitŏhar*), ist unrichtig. Das verdoppelnde *Dag.* macht das *Schebâ* lautbar und einmal lautbar geworden nimmt es je nach der Natur seines Consonanten und des Nachbarvocals leicht die oder jene Färbung an.

1) Verw. ist viell. מגן (wov. מָגֵן Gen. 14, 20: preisgeben), wov. aram. מַגָּן = hebr. חָנָם, vgl. assyr. *magara* = חָנַן gnädig, günstig s.

läuften, deren Gestalt in so schroffem Widerspruch mit den David zugeschworenen und früher auch bewährten Gnaden steht; חַסְדִים hat hier wie 2 Chr. 6, 42 nicht den Sinn von Gnadenverheißungen, sondern Gnadenerweisen, חָרְאשֹׁנִים blickt auf die lange Regierungszeit Davids und Salomo's zurück.[1] Aehnlich klagen der Asafps. 77 und die Tefilla Jes. 63., so wie man bei 51[a] an den Asafps. 79, 2. 10 und bei v. 52 an den Asafps. 79, 12 erinnert wird. Die RA נָשָׂא בְחֵיק steht sonst von liebreicher Pflege Num. 11, 12. Jes. 40, 11. Hier muß sie einen dem חֵרְפַּת עֲבָדֶיךָ verwandten Sinn haben; כָּל־רַבִּים עַמִּים als noch von חֵרְפַּת abhängigen (Ew.) oder, wie Hupf. zu sagen liebt, „nachschlagenden" Gen. anzusehen ist syntaktisch unmöglich. Ist nun etwa כל die Verstümmelung von כָּלְמַת nach Ez. 36, 15. 34, 29 (Böttch. Riehm)? Wir bedürfen dieser Conj. nicht. Denn 1) jem. in Busen tragen kann, wenn dieser ein Feind ist, bedeuten: ihn mit der von ihm ausgehenden Kränkung (Jer. 15, 15) hegen müssen, ohne sich seiner erwehren zu können; 2) es unterliegt keinem Zweifel, daß רַבִּים nach der Weise der Demonstrativa und Zahlwörter (sogar אחד Hohesl. 4, 9. Dan. 8, 13) seinem Subst. vorausgestellt werden kann 32, 10. Spr. 7, 26 (nach den Acc.). Jer. 16, 16. 1 Chr. 28, 5. Neh. 9, 28 vgl. die andere Stellung z. B. Jer. 16, 16.; 3) sonach kann כָּל־רַבִּים עַמִּים ebensowol wie כל גּוֹיִם רַבִּים Ez. 31, 6 die Gesamtheit vieler Völker (*παμπολλὰ ἔθνη* nach Symm.) bed. Der D. klagt als Glied des Volkes, als Bürger des Reichs, daß er viele Völker in seinem Busen hegen müsse, indem das Land Israel von Aegyptern und ihren Hülfsvölkern, Libyern, Troglodyten und Aethiopen, überschwemmt war. Das folg. אֲשֶׁר v. 52 kann sich nun nicht über 51[b] hinweg auf חֵרְפַּת zurückbez. (*quâ calumniâ*), und doch liegt der relative Sinn, nicht der begründende (dieweil *quoniam*) im Wurfe; wir bez. es deshalb auf עמים und nehmen אֹויְבֶיךָ wie 139, 20 als Apposition: welche dich schmähen, (als) deine Feinde, Jahve, welche schmähen die Fußstapfen (עִקְּבוֹת wie 77, 20 mit nachdrücklich fixirendem *Dag. dirimens*) deines Gesalbten d. i. ihn, wo immer er geht und was immer er thut, überall hin verfolgen. In diesen bedeutsamen Worten עִקְּבוֹת מְשִׁיחֶךָ verhallt das 3. Psalmbuch.

V. 53. Schlußdoxologie des 3. Psalmbuchs.

---

1) Das *Pasek* zwischen הראשנים אדני hat nicht nur den Zweck, von dem HErrn, der ja der Erste und Letzte ist, das einseitige Prädicat wegzurücken (vgl. 10, 3. 74, 18. 139, 21. Iob 27, 13. 2 K. 19, 23. Jes. 37, 24), sondern auch dem nach ם leicht zu verschleifenden Hauchlaut א seine Aussprache zu sichern (vgl. Gen. 1, 27. 21, 17. 30, 20. 42, 21 u. ö.).

DAS VIERTE BUCH DES PSALTERS

Ps. XC—CVI.

PSALM XC.

Zuflucht zur Gnade des Ewigen unter dem Zorngericht des Todes.

1 O HErr, Zufluchtsstatt bist Du gewesen uns in Geschlecht und Geschlecht!
2 Ehe denn Berge geboren waren
Und ausgeboren wurden Erd' und Weltkreis
Und von Aeon zu Aeon bist du Gott!
3 Du wandelst Sterbliche zu Zermalmtem
Und sprichst: Kommt wieder, Menschenkinder.
4 Denn ein Jahrtausend ist in deinen Augen
Wie der gestrige Tag, wenn er vergehet,
Und eine Wache in der Nacht.

5 Du schwemmst sie weg, Schlaf werden sie,
Am Morgen gleich dem Grase wiedersprossend.
6 Am Morgen blühts und sprosset wieder,
Am Abend schneidet mans und es verdorret.
7 Denn wir sind hingeschwunden durch dein Zornschnauben,
Und durch deine Zornglut hinweggeschreckt.
8 Du hast unsere Missethaten gestellt dir gegenüber,
Unser Geheimstes an die Lichthelle deines Angesichts.

9 Denn alle unsere Tage sind geschwunden in deinem Grimm,
Wir haben verlebt unsere Jahre wie einen Lispellaut.
10 Die Tage unserer Jahre — ihre Summ' ist siebenzig Jahr
Und, wenn gewaltig viel, achtzig Jahr,
Und ihr Stolz ist Mühsal und Nichtigkeit,
Denn es fuhr vorüber eilends und wir flogen dahin.
11 Wer erkennet deines Zorns Gewalt
Und der Furcht vor dir gemäß deinen Grimm?
12 Zu zählen unsere Tage lehre recht verstehen,
Daß wir gewinnen ein weises Herz!

13 Kehre um, Jahve — wie lange?! —
Und habe Mitleid mit deinen Knechten.
14 Sättige uns bei Morgenanbruch mit deiner Gnade,
So wollen wir frohlocken und uns freuen all unsere Tage.
15 Erfreue uns den Tagen gleich, die du uns gedemütigt,
Den Jahren, da wir gesehen Uebles.
16 Sichtbar werde deinen Knechten dein Werk
Und deine Herrlichkeit über ihren Kindern.

17 Und es zeige sich die Freundlichkeit des HErrn unseres Gottes über uns,
Und das Vorhaben unserer Hände fördere über uns,
Ja das Vorhaben unserer Hände wollest du fördern!

Das vierte Psalmbuch, dem pentateuchischen סִפֶר בְּמִדְבַּר entsprechend, beginnt mit einem *Gebet Mose's des Mannes Gottes*, welches mitten aus dem Hinsterben des älteren Geschlechts während des Wüstenzuges ergeht. Zu dem Namen, der nicht so kahl bleiben darf, weil es nächst Abraham der größte Mensch ist, den die alttest. Heilsgeschichte kennt, tritt der Ehrentitel אִישׁ הָאֱלֹהִים (wie Dt. 33, 1. Jos. 14, 6), ein alter Prophetenname, welcher das enge Gemeinschaftsverhältnis zu Gott ausdrückt, wie עֶבֶד יהוה das berufsmäßige heilsgeschichtliche Dienstverhältnis, in welches Jahve den Menschen genommen und dieser sich begeben hat. Es gibt kaum ein Schriftdenkmal des Altertums, welches das Ueberlieferungszeugnis seiner Abstammung so glänzend rechtfertigte, wie dieser Ps., der sich in irgend einem älteren Werke, viell. dem סֵפֶר הַיָּשָׁר (Jos. 10, 13. 2 S. 1, 18), bis in die Zeit der Schlußredaktion des Psalters erhalten haben mochte. Nicht allein in Ansehung seines Inhaltes, sondern auch in Ansehung seiner Sprachform ist er Mose vollkommen angemessen. Zwar behauptet Baur, die das ganze Gedicht durchziehende sanfte elegische Stimmung passe nicht in das heroische Zeitalter der Gründung des israel. Volkstums, sondern setze lange nationale Leiden voraus — aber welche andere Gebetsgedanken sollten Mose erfüllt haben, als gegen die Mitte des 40. J. des Auszugs auch sein Bruder Ahron dem Todesgeschicke des älteren Geschlechts verfiel? Ein Heroismus, welchen andauernde Gottesgerichte nicht elegisch stimmen, wäre ein schlechter. Auch Hitz. kann gegen Mose's Autorschaft nichts Erhebliches aufbringen, denn der Einwand daß der Verf. v. 1 auf Geschlechter zurückblicke, während doch Israel zur Zeit Mose's erst geboren wurde, erledigt sich dadurch daß die Existenz Israels bis in die Patriarchenzeit hinaufreicht, und daß das *Pi.* שַׂבְּעֵנוּ v. 14 statt des *Hi.* den Ps. in sehr späte Zeiten herunterweise, ist so wenig wahr als daß das *Hi.* וְיַאֲבְדֶךָּ 143, 12 statt des *Pi.* diesen Ps. 143 in sehr alte Zeiten hinaufrücke. Diese Kleinlichkeiten schrumpfen in nichts zus. gegen die Thatsache (vgl. die Schriften Volcks über das *Canticum cygneum* 1861 und den Segen Mose's 1873), daß Ps. 90 deutliche Spuren gleicher Abstammung mit dem Liede הַאֲזִינוּ (Dt. 32), dem Segen Mose's (Dt. 33), den deuter. Reden und überhaupt den unmittelbar mosaischen Stücken des Pent. an sich trägt. Das Bundesbuch mit dem Dekaloge Ex. c. 19—24 und das Deuteronomium (ausgen. seine Zwischenstücke und seinen Anhang) gelten uns aus guten Gründen als die umfänglichsten urmosaischen Bestandtheile des Pent. Das Deuter. ist תּוֹרַת מֹשֶׁה in eminentem Sinne, und das wenigstens steht fest, daß die welche es erst unter Manasse-Josia verfaßt sein lassen sich über zwingende literaturgeschichtliche Gegenbeweise hinwegsetzen. Vielleicht ist es nicht zufällig, daß das fünfte Buch des nach dem Vorbild der Thora gestalteten Psalters mit einem mosaischen so deuteronomisch lautenden Psalm beginnt.

V. 1—4. Der D. beginnt mit dem Bekenntnis, daß der HErr sich den Seinen in allen Zeiten der Gesch. als das bewährt hat, was er vorweltlich war und ewig sein wird. Absichtlich wird Gott bei dem Namen אֲדֹנָי angerufen, der in den mittleren Bb. des Pent. öfter im Munde Mose's vorkommt, auch im Lied am Meere Ex. 15, 17 und Dt. 3, 24. Hier heißt er so als der in immergleicher Erhabenheit die Menschengeschichte überwaltende Herrscher. Die Menschengesch. verläuft in

דֹּר וָדֹר, so daß ein Zeitlauf (*περίοδος*) mit den gleichzeitig darin lebenden Menschen geht und ein anderer kommt; der Ausdruck ist deuteronomisch Dt. 32, 7. Einen solchen Verlauf von Generationen hat der D. hinter sich; in ihnen allen ist der HErr seiner Gemeinde, aus deren Herzen heraus der D. redet, מָעוֹן gewesen. Auch dieses מעון (مَعْوَان) ist deuteronomisch Dt. 33, 27. Es bed. eig. den Stützort d. i. den Ort wo man sich fest niederläßt (s. zu 26, 8), bes. Gottes himmlische und irdische Wohnung, dann die Wohnung, die Gott selbst den Seinen ist, indem er diejenigen, welche vor dem Bösen und dem Uebel zu ihm fliehen und in ihn einkehren, in sich aufnimmt, birgt und schützt 71,3. 91, 9. Um *fuisti* auszudrücken, war הָיִיתָ unentbehrlich, aber wie *fuisti* von *fuo φύω* herkommt, bed. הָיָה (הָוָה) nicht das geschlossene, sondern das sich erschließende Sein, also *extitisti* im Sinne von *te exhibuisti*. Diese geschichtliche Selbstbeweisung Gottes gründet darin, daß er אֵל ist d. h. die Macht schlechthin oder der schlechthin Mächtige, und das war er, wie v. 2 sagt, schon vor dem Anfange der diesseitigen Geschichte, und ist es in den Fernen der Zukunft wie der Vergangenheit. Die Grundlegung der diesseitigen Gesch. ist die Schöpfung. Schon die Verbindung אֶרֶץ וְתֵבֵל zeigt, daß diese als Obj. gefaßt sein wollen; וַתְּחוֹלְלִי (mit *Metheg* beim *ē* der enttonten Endsylbe, s. zu 18, 20) ist Anrede (Raschi): das Geschöpfliche wird in gewissem Sinne aus Gott geboren יָלַד, und er bringt es aus sich hervor, was hier חוֹלֵל heißt (wie Dt. 32, 18 vgl. Jes. 51, 2), indem die Schöpfung mit der unter Wehen vor sich gehenden Geburtsarbeit verglichen wird (Psychol. S. 114). Nach LXX Trg. Aq. Symm. Hier. lesen Böttch. Olsh. Hitz. Riehm passivisch וַתְּחוֹלָלִי vom *Pulal* חוֹלַל Iob 15, 7. Spr. 8, 24., was sich empfiehlt, da die Präexistenz Gottes besser über Thatsachen der Schöpfung, als über Selbstthaten des Schöpfers hinaus zurückdatirt wird und die Gebetsanrede im Nachsatze dadurch um so nachdrücklicher sich abhebt. Daß die Berge zuerst genannt werden, stimmt zu Dt. 33, 15 vgl. Num. 23, 7; sie gehören zu den ältesten Schöpfungsdenkmälern, zumal solche wie das Urgebirge des Sinai. Der Modus der Folge will sagen: ehe Berge geboren waren und du ebendamit kreißtest oder: und ebendamit ausgeboren wurden .. Die Gebirgsbildung fällt also zusammen mit der Schöpfung der Erde, welche hier als Erdkörper אֶרֶץ und als Festland mit dem Relief von Bergen und Niederungen תֵּבֵל heißt (vgl. תֵּבֵל אֶרֶץ Spr. 8, 31. Iob 37, 12). An den Doppelsatz mit טֶרֶם *sq. praet.* (vgl. dagegen *sq. fut.* Dt. 31, 21) schließt sich als zweite Zeitbestimmung וּמֵעוֹלָם an: vor der Schöpfung der Erde und von Ewigkeit zu Ewigkeit. Der HErr war Gott, ehe die Welt ward — das ist die erste Aussage von v. 2; sein göttlich Sein reicht aus unbegrenzter Vergangenheit in unbegrenzte Zukunft — das ist die zweite. אֵל ist nicht Voc., was es zuweilen, obwol selten, in den Ps. ist; es ist Präd., wie z. B. Dt. 3, 24. Man sieht dies auch aus v. 3. 4, indem v. 3 nun näher die Allmacht Gottes und v. 4 die Ueberzeitlichkeit oder Allgegenwart Gottes in der Zeit aussagt. Die LXX verfehlt den Sinn,

indem sie אל aus v. 2 herüberzieht und אַל־תָּשֵׁב liest. Die kürzere Futurform תָּשֵׁב für תָּשִׁיב steht dichterisch statt der längeren wie z. B. 11, 6. 25, 9., vgl. denselben Fall im *inf. constr.* Dt. 26, 12 und beide Fälle zus. Dt. 32, 8. Absichtlich nennt der D. die untergehende Generation אֱנוֹשׁ, welches den Menschen von Seiten seiner Hinfälligkeit bez., und die neue Generation בְּנֵי־אָדָם, womit sich die Vorstellung des Eintritts ins Leben verbindet. Es ist klar, daß תָּשִׁיב עַד־דַּכָּא nach Gen. 3, 19 verstanden sein will, fraglich aber, ob דַּכָּא als Adj. (mit veränderlichem *ā*) wie 34, 19. Jes. 57, 15 gedacht ist: du versetzest Menschen zurück in den Zustand Zermalmter (vgl. zur Constr. Num. 24, 24), oder ob als neutrisches Fem. von דַּךְ (= דַּכָּה): du wandelst sie zu Zermalmtem = Staube, oder ob als abstr. Subst. wie דַּכָּה oder nach a. LA (vgl. 127, 2) דַּכָּא Dt. 23, 2: zu Zermalmung.[1] Die schlichteste Fassung ist diese dritte, sie kommt aber mit der zweiten auf eins hinaus, da דַּכָּא Zermalmung im zuständlichen Sinne bed. Es folgt *fut. consec.* Daß Gott die eine Generation hinsterben läßt, hat zur Folge, daß er eine andere ins Dasein ruft (vgl. den arab. Gottesbeinamen *el mu'îd* = המשׁיב der Wiedererwecker). Hofm. Hitz. fassen תָּשֵׁב wegen des folg. וַתֹּאמֶר imperfektisch: du verhängtest Sterblichkeit über die Menschen, aber das *fut. consec.* drückt häufig nur Gedankenfolge oder Sachzusammenhang aus, z. B. nach einem von fort und fort Geschehendem gemeinten Fut. Iob 14, 10. Gott macht Menschen sterben, ohne sie aussterben zu lassen, denn — so fährt v. 4 fort — ein Jahrtausend ist für ihn eine gar nicht in Rechnung kommende winzige Länge. Wie hängen da Begründung und Begründetes zus.? Begründet wird nicht sowol v. 3, als v. 2, dem jener zur Erläuterung dient: dies daß Gott als der Allmächtige אֵל in diesem Generationenwechsel, der sein Werk ist, ewig sich selbst gleich bleibt. Dieses immergleiche absolute Sein hat darin seinen Grund, daß die Zeit, obwol sie Gott mit seinem Wirken erfüllt, für ihn, den Ueberzeitlichen, keine Schranke ist. Tausend Jahre, die einen Menschen, der sie durchleben sollte, lebenssatt machen würden, sind für ihn gleich einem verschwindenden Punkte. Der Satz ist, wie 2 P. 3, 8 zeigt, auch umgekehrt wahr: *μία ἡμέρα παρὰ κυρίῳ ὡς χίλια ἔτη.* Er ist erhaben über alle Zeit, inwiefern die längste Zeit ihm winzig erscheint und in der winzigsten von ihm das Größte vollführt werden kann. Der Standpunkt des ersten Vergleichs: *wie der gestrige Tag* ist gegen Ende des Jahrtausends genommen. Ein ganzes Jahrtausend erscheint Gotte, wenn er es überblickt, wie uns der gestrige Tag, wenn (כִּי) er im Schwinden ist (יַעֲבֹר) und wir an der Grenze des anhebenden Tages auf den vergangenen zurückblicken. Der zweite Vergleich ist Steigerung des ersten, schon formell dadurch Steigerung, daß das כ *similit.* fehlt: ein Jahrtausend ist für Gott eine Wache in der Nacht. אַשְׁמוּרָה ist die Vigilie, deren die Isr. drei zählten: die erste, mittlere und morgentliche (s. Winers RW u. Nachtwache). Gewiß nicht unabsichtlich sagt

1) Die Thora-Rollen aus Sana (Arabien) und Hebron (s. meinen Aufsatz in der Augsburger A. Z. 1870 Nr. 47) haben Dt. 23, 2 דכא mit Alef (vgl. Baer, Zwei alte Thora-Rollen 1870 S. 11. 15).

der D. אַשְׁמוּרָה בַלָּיְלָה statt חֲלֻיָּלָה אַשְׁמוּרָה. Die Nachtzeit ist die Schlafzeit; eine Wache in der Nacht ist eine verschlafene oder doch in Halbschlaf zugebrachte. Ein vergangener Tag, an dessen Ausgang wir stehen, macht auf uns wegen der Erlebnisse, deren wir uns erinnern, noch den Eindruck eines Zeitverlaufes, aber eine durchschlafene Nacht und nun gar ein Bruchtheil der Nacht ist für uns spurlos und deshalb wie zeitlos. So ists für Gott mit einem Jahrtausend; es währt ihm nicht lange, es afficirt ihn nicht, er ist am Schlusse desselben, wie am Anfange אֵל der Absolute; die Zeit ist für ihn den Ewigen wie Nichts. Der zeitliche Wechsel ist für ihn kein die Verwirklichung seines Rathschlusses aufhaltendes Hemmnis — eine Wahrheit, welche eine furchtbare und eine tröstliche Seite hat. Der D. verweilt bei der Furcht, die sie einflößt.

V. 5—8. Wie groß der Abstand der Menschen von dieser ewigen Selbstgleichheit Gottes, sagen v. 5. 6. Das Suff. von זַרַמְתָּם, auf die tausend Jahre bezogen, ergibt (da שָׁנָה Fem.) eine, wo möglich, zu vermeidende Synallage; die Bez. auf בְּנֵי־אָדָם als das im Vorigen bezielte Hauptobj. liegt ohnehin näher. Bei beiden Beziehungen bed. זָרַם nicht: platzregenartig niederprasseln lassen; denn das Bild, daß Gott Jahre oder daß er Menschen (Hitz.: die Keime ihres Werdens) von oben niederregnen läßt, ist bizarr. זָרַם kann auch platzregenartig hinwegschwemmen bed., *abripere instar nimbi,* wie es die Alten fassen. So auch Lth. früher: *du reyssest sie dahyn,* wofür später: *da lessest sie dahin faren wie einen Strom,* aber זֶרֶם bed. immer den von oben herabströmenden Regen. Wie ein Wolkenbruch, zur Ueberschwemmung werdend, Alles hinwegschwemmt, so rafft Gottes Allmacht die Menschen hinweg. Ein Uebergang in ein anderes fremdartiges Bild ist es nun nicht, wenn der D. fortfährt: שֵׁנָה יִהְיוּ. Es ist der Todesschlaf gemeint 76, 6., שְׁנַת עוֹלָם Jer. 51, 39. 57 vgl. יָשֵׁן 13, 4. Wen eine Ueberschwemmung fortreißt, der wird ja wirklich in den Zustand des Unbewußtseins versetzt, er wird ganz und gar zu Schlafe d. h. er stirbt. Von da geht der D. allerdings in ein anderes Bild über. Die eine Generation wird nächtlicher Weile hinweggeschwemmt und des Morgens erblüht eine andere. Das Subj. von יַחֲלֹף sind die Menschen, wie von יִהְיוּ; der massenhaft zusammenfassende Sing. wechselt mit dem Plur., wie v. 3 das collektive אֱנוֹשׁ mit בְּנֵי־אָדָם. Die beiden Glieder von v. 5 stehen in Gegensatz. Der D. beschreibt den Kreislauf der Generationen. Eine Generation geht unter wie in Fluten, eine andere wächst heran und auch ihr ergeht es nicht anders. Danach bestimmt sich der Sinn des חלף in beiden Vv., welches nach LXX Vulg. Hier. Lth. meistens falsch *praeterire* = *interire* gefaßt wird. Die allgem. Bed. dieses dem arab. خلف entsprechenden V. (vgl. חֲמִיר מִזֶּר 46, 3) ist „nachrücken, in die Stelle eines Andern eintreten und überh. von einem Orte oder Zustande zum andern übergehen." Demgemäß bed. das *Hi.* in einen neuen Zustand versetzen 102, 27., Neues an die Stelle des Alten setzen Jes. 9, 9., neue Kraft gewinnen, neuen Mut fassen Jes. 40, 31. 41, 1., und von Pflanzen: neue Sprossen treiben Iob 14, 7., das *Kal* also, wel-

ches häufig das Perf. zum Fut. des *Hi.* hergibt (Ew. §. 127b. Hitz. zu u. St.), von Pflanzen: neue Sprossen gewinnen, nicht: sprossen (Trg. Syr.), sondern wieder sprossen *regerminare,* vgl. خِلْف Nachwuchs. Die untergehende Menschheit verjüngt sich in immer neuen Generationen. Diesen Gedanken nimmt v. 6a wieder auf: am Morgen blühts und schosset wieder, näml. das Gras, welchem die Menschen gleichen (ein von Jes. c. 40 angeeignetes Bild), am Abend schneidet man's (יְמוֹלָל mit allgemeinstem persönlichen Subj. statt יְמוֹלְלֵהוּ) und es verdorrt. Andere übers. מוֹלֵל welken (√ מל eig. lang und schlaff s., lang herabhangen lassen, vgl. אֻמְלַל אָמֵל mit أمل hoffen d. i. in die Ferne ausschauen), aber 1) ist dieses *Pilel* v. מוּל oder *Poël* v. מָלַל dieser intrans. Fassung (s. darüber zu 37, 2) nicht günstig, 2) beweist das Reflex 58, 8., daß מוֹלֵל vorn oder oben abschneiden bed., wonach man auch Iob 14, 2. 18, 16 in Zusammenhalt mit Iob 24, 24 zu erklären haben wird. In der letzten St. heißt es: *sie werden wie der Aehre Spitze abgekuppt (fut. Ni.* von מָלַל); eine solche abgeschnittene oder abgepflückte Aehre heißt Dt. 23, 26 מְלִילָה, ein deuter. ἅπ. λεγ., welches unsere Auffassung des יְמוֹלָל (man schneidet oder sichelt es ab) begünstigt. So schließt sich auch וְיָבֵשׁ besser an: das geschnittene Gras wird zu dürrem Heu. Ein solcher Wechsel morgentlichen Blühens, abendlichen Verdorrens ist der Wechsel der Menschengeschlechter. Der D. bestätigt dies v. 7 f. aus der Erfahrung derer, mit denen er sich in לָנוּ v. 1 zusammenfaßte. Hgst. faßt v. 7 als Angabe des Grundes für die dargelegte Vergänglichkeit, ihr Grund ist Gottes Zorn, aber der D. beginnt nicht כִּי בְאַפֶּךָ, sondern כִּי כִלִּינוּ; der nächste Hauptton liegt also auf dem Vergehen und כִּי ist nicht argumentativ, sondern explicativ. Wenn Subj. von כָּלִינוּ die Menschen insgemein wären (Olsh.), so würde *idem per idem* erläutert. Aber die hier reden sind ja nach v. 1 diejenigen, deren Hort der Ewige ist. Der D. redet also im Namen der Gemeinde und bestätigt das Geschick der Menschen aus dem was sein Volk bis in die Gegenwart herein erlebt hat. Israel kann was alle Menschen erleben aus eigner Erfahrung bestätigen, es hat ebendasselbe als ein bes. Zornververhängnis Gottes wegen seiner Versündigungen erlebt. Wir stehen somit in v. 7. 8 ganz und gar auf historischem Boden. Das Zeugnis der Ueberschrift bewärt sich hier am Inhalte des Ps. Das ältere aus Aegypten gezogene Geschlecht verfiel dem Strafurtheil, während des 40jähr. Wüstenzuges nach und nach hinsterben zu müssen, und selbst Mose und Ahron, ausgen. nur Josua und Caleb, waren aus bes. Grunde darein mitbegriffen Num. 14, 26 ff. Dt. 1, 34—39. Das ists worüber hier Mose klagt. Gottes Zorn heißt hier אַף und חֵמָה; diese beiden Synon. zu verbinden liebt (im Untersch. von den andern pentat. Bb.) gerade das Deuter. 9, 19. 29, 22. 27 vgl. Gen. 27, 44 f. Der Ausbruch des unendlich großen Gegensatzes des heiligen Wesens Gottes gegen die Sünde hat die Gemeinde in ihren Mitgliedern bis in die Gegenwart herein hinweggerafft; נִבְהָל wie 104, 29 vgl. בֶּהָלָה Lev. 26, 16. Es ist die Folge

ihrer Sünden. עָוֹן bed. die Sünde als Verkehrung des rechten Standes und Verhaltens, עֲלוּם das Verhüllte ist im Untersch. von den offenbaren Sünden der Inbegriff des verborgen bleibenden sittlichen und zwar sündlichen Verhaltens. Es ist nicht nöthig, עֲלֻמֵנוּ als defektiven Plur. anzusehen; עֲלֻמִים 88, 46 bed. die Jugend (von einem wurzelversch. עָלַם), die heimlichen Sünden würden also wol nach 19, 13 עֲלֻמוֹת heißen.[1] Die Missethaten stellt Gott sich gegenüber, indem er sie, weil das Maß voll und Vergebung nicht statthaft ist, zum Gegenstande der Heimsuchung macht; שַׁתָּ (*Kerî* wie 8, 7.: שַׁתָּה, vgl. 6, 4 וְאַתְּ 74, 6 וְאַתָּה) hat vor anlautendem Guttural den Ton auf *ult.* Parallel dem לְמָאוֹר לְנֶגְהֶךָ ist פָּנֶיךָ. אוֹר ist Licht und מָאוֹר ist entw. Lichtkörper wie Sonne und Mond, oder die Beleuchtung und zwar in zuständlichem Sinne Ex. 35, 14., also das Hellemachen und Hellesein, hier von dem Lichtkreis den das Licht bildet. Das Antlitz Gottes פני ה׳ ist Gottes Wesen in seiner Zukehr zur Welt und מאור פני ה׳ ist die Doxa seines der Welt zugekehrten Wesens, welche alles Gottgemäße als Gnadenlicht durchdringt (Num. 6, 25) und alles Gottwidrige bis auf den Grund offenbar macht und als Zornfeuer verzehrt.

V. 9—12. Nachdem nun v. 6 f. die Vergänglichkeit der Menschen aus der bes. Erfahrung Israels bestätigt worden, wird in v. 8 f., daß diese bes. Erfahrung in einem göttlichen Zornverhängnis ihren Grund hat, aus ihrem Thatbestande näher begründet, der, wie v. 11 f. geklagt wird, leider so Wenige zu der Gottesfurcht antreibt, welche Bedingung und Anfang der Weisheit ist. Man hört v. 9 deutlich das Israel der Wüste reden. Das war ein Gottes Zorne verfallenes Geschlecht הוֹר עֲבַרְתִּי Jer. 7, 29. עֶבְרָה ist der die Schranke der Innerlichkeit durchbrechende Zorn. In solchem Zorne d. i. ganz und gar von ihm durchwaltet sind alle ihre Tage (vgl. 103, 15) geschwunden (פָּנָה sich kehren, Kehr machen z. B. Dt. 1, 24). Sie haben ihre Jahre verbracht כְּמוֹ־הֶגֶה gleich einem Laute, der kaum hervorgegangen auch schon spurlos vergangen ist, das N. bed. den leisen dumpfen Laut, sei es Gemurmel Iob 37, 2 oder Geächz Ez. 2, 10. Mit בָּהֶם v. 10 wird der Betrag angegeben: es sind darin befaßt 70 J., sie begreifen, belaufen sich auf so viel. Hitz.: die Tage, worin (בהם) unsere Jahre bestehen, machen siebzig Jahre, aber שנותינו neben ימי hat als dessen nähere genitivische Bestimmung zu gelten und die Accentuation ist nicht zu beanstanden. Neben den Plur. שָׁנִים tritt

1) Diestel in den Jahrbb. für deutsche Theol. 1872 S. 37 combinirt die Bedd. des Schwellens, Fett- und Starkwerdens und die des Verhüllens, indem vom Dicksein leicht zum Dicht- und Dunkelsein fortgegangen werde, und findet den Grundbegriff von עוֹלָם in der wachsenden, stetig sich mehrenden Dauer. Aber warum sollte das Stammwort zu עוֹלָם, aram. und aeth. *ʿálam*, nicht in dem eigentümlich hebr. עָלַם verhüllen erhalten sein? Mit dem von עלל gebildeten غلم verbindet sich von der Grundbed. schwellen aus nicht die Vorstellung der Dicke, sondern der Saft- und Kraftfülle. Dillmann knüpft den Wurzelbegriff von עולם mit Ewald (§. 77ª) an das aeth. *ʿelat* (auch *vêlâ*) Zeit v. *waʿala* (*waʿela*) verweilen, die Zeit zubringen, in welchem aber allem Anschein nach das *Waw* sich ebenso verhält wie in יעד und dessen Derivaten.

hier der poetische Plural שְׁנוֹת, welcher auch Dt. 32, 7 (sonst nicht im Pent.) vorkommt. Das wovon die Summe angegeben werden soll steht als *cas. absol.* voraus. Luthers: *siebenzig Jar, wens hoch kompt so sinds achtzig*, wie auch Symm. sein *ἐν παραδόξῳ* (bei Chrysost.) gemeint hat, wird durch das talm. הגיע לגבורות „zum höchsten Greisenalter gelangen" (*Moëd katan* 28ª) bestätigt und mit Recht von Hitz. u. Olsh. gebilligt; גְּבוּרֹת bed. 71, 16 Vollkraft, hier Vollmaß. Siebzig, höchstens achtzig J. waren der Durchschnittsbetrag des äußersten Lebensalters, zu welchem die in der Wüste aussterbende Generation gelangte. LXX übers. וְרָהְבָם *τὸ πλεῖον αὐτῶν*, aber רָהְבָם ist nicht s. v. a. רָהַב. Das V. רָהַב bed. sich ungetüm gebaren z. B. von bestürmendem Bitten Spr. 6, 3., von insolenter Behandlung Jes. 3, 5., wov. רַהַב (hier רַהַב) das Ungestüm und insbes. das großthuerische prahlerische Auftreten Iob 9, 13. Jes. 30, 7. Der D. will sagen, daß alles womit unsere Lebenszeit stolzirt (Reichtum, Ansehn, Wolleben, Schönheit u. s. w.), recht besehen, doch nur עָמָל ist, indem es uns Beschwerde und Mühe macht, und אָוֶן, weil ohne wahren Gehalt und Werth. An dieses 2. Präd. schließt sich der Begründungssatz an. חִישׁ ist *infin. adv.* v. חוּשׁ, חִישׁ Dt. 32, 35: eilends (Symm. Quinta Hier.). Das V. גזז bed. in allen sem. Dialekten *transire*, aber nicht wie in مار מוּר von dem Wurzelbegriff des Vorüberstreifens sondern des Durchschneidens aus; nach dieser Bed., welche Num. 11, 31 transitiv gewendet ist, übers. jüd. Ausll. u. Schultens richtig: *nam transit velocissime*. Auf das Perf. גָּזּ folgend behauptet der Modus der Folge וַנָּעֻפָה seine rückblickende Bed. Die Verstärkung desselben durch das intentionale *ah* ist bei der 1 *p. sing.* üblicher z. B. Gen. 32, 6 als bei der 1 *p. plur.*, wie hier und Gen. 41, 11. Ew. §. 232ᵍ. Der D. blickt vom Lebensausgang auf den Lebensverlauf zurück. Da erscheint das Leben mit allem worauf es stolz war als leere Beschwer, denn eilends gings vorüber und wir flogen fort, wir wurden auf Flügeln der Vergänglichkeit schnellen Flugs dahingetragen. Solches erfahrend sollte man sich zur Furcht Gottes treiben lassen, aber wie selten geschieht das, und doch ist Furcht Gottes Bedingung und Anfang der Weisheit. Das V. יָדַע 11ª, wie es überh. nicht blos begriffliche, sondern praktisch lebendige und wirksame Erkenntnis bez., ist hier von Erkenntnis gemeint, die das Erkannte sich zum Heile gereichen läßt. Danach bestimmt sich der Sinn von וּכְיִרְאָתְךָ. Das Suff. ist hier entw. *gen. subj.*: gemäß deiner Furchtbarkeit (יִרְאָה wie Ez. 1, 18), oder *gen. obj.*: gemäß der Furcht die dir gebührt, was an sich schon (vgl. 5, 8. Ex. 20, 20. Dt. 2, 25) näher liegt und hier die so selten sich findende Erkenntnis als durch Furcht Gottes bestimmte, als wahrhaft religiöse bez. Um solche Erkenntnis bittet Mose für sich und Israel: zu zählen unsre Tage lehre recht verstehen. Wie כֵּן gemeint ist, zeigt 1 S. 23, 17., wo יֹדַע כֵּן „er weiß es nicht anders, weiß es wol" bed. Hitz. zieht es gegen die Acc. zu למנות ימינו, aber unsre Tage zu zählen ist schon an sich s. v. a. allstündlich die Vergänglichkeit und Kürze der Lebenszeit zu bedenken, und כֵּן הוֹדַע bittet um rechte erfahrungsmäßige Befähigung dazu. Das folg. Fut. fügt zur Aufforde-

rung, wie oft Zweck und Folge. Man fasse aber חֲבִיא nicht mit Ew. Hitz. in der Bed. als Opfer darbringen, was dieses V. für sich allein (warum nicht וְנַקְרִיב?) nicht bed. kann. Falsch auch Böttch. nach Spr. 2, 10.: daß wir bringen ins Herz Weisheit, was לֵב בָּא heißen müßte. חֲבִיא bed. vom Landbau her „davontragen, gewinnen, eig. einbringen", näml. in die Scheuer 2 S. 9, 10. Hagg. 1, 6., der Feldertrag und überh. der Erwerb oder Gewinn heißt davon תְּבוּאָה. Ein weises Herz ist die Frucht, die man von solchem Tagezählen einerntet oder einscheuert, der Gewinn, den man von solcher steten Selbsterinnerung an das Ende davonträgt. לְבַב חָכְמָה ist poetisch gesteigerter Ausdruck für לֵב חָכָם, wie לֵב מַרְפֵּא Spr. 14, 30 ein gelassenes sanftes Herz bed.

V. 13—17. Auf die Bitte um heilsame Erkenntnis des göttlichen Zornverhängnisses folgt nun die Bitte um Wiederbegnadigung und der Wunsch, daß Gott sein Heilswerk verwirklichen und Israels Vornehmen dazu segnen möge. Wir vernehmen hier Mose's bekannte Gebetssprache Ex. 32, 12., wonach שׁוּבָה nicht als Bitte um Rückkehr Gottes zu Israel, sondern um Abkehr von seinem Zorn gemeint ist, und der eingemischte Seufzer עַד־מָתַי fragt, wie lange dieses Zürnen, welches Israel ganz aufzureiben droht, noch währen soll. Nach ebendieser Parall. erkl. sich וְהִתְנֶחָם: Gott möge Reue oder Leid (was hier zusammenfällt) empfinden ob seiner Knechte d. i. ob der ihnen zugefügten Trübsal. Die Benennung der Gemeinde mit עֲבָדֶיךָ (wie Dt. 9, 27 vgl. Ex. 32, 13 der Patriarchen) erinnert an Dt. 32, 36.: *über seine Knechte wird er Mitleid empfinden* (*Hithpa.* statt des *Ni.*). Auf die Bitte um Wendung des Zorns folgt v. 14 die Bitte um Zuwendung der Gnade. In בַּבֹּקֶר liegt der Ged., daß es bisher Nacht in Israel gewesen ist. בֹּקֶר ist also Beginn einer neuen Gnadenzeit. In שַׂבְּעֵנוּ (wozu חַסְדֶּךָ zweiter Objektsacc.) liegt der Ged., daß Israel unter dem Zorne nach Gnade hungrig geworden ist, vgl. das Adj. שָׂבֵעַ in gleicher tropischer Bed. Dt. 33, 23. Auf den bittenden Imper. folgen zwei intentionelle Modi: so wollen wir, oder: auf daß wir frohlocken und uns freuen, denn solche Futt. setzen den Vorsatz etwas zu erreichen als Folge oder Zweck des Vorhergesagten Ew. §. 235[a]. בְּכָל־יָמֵינוּ ist nicht von den Vv. der Freude regirt (118, 24), in welchem Falle es בְּחַיֵּינוּ heißen würde, sondern adv. Zeitbestimmung (145, 2. Jer. 35, 8): innerhalb der uns beschiedenen Lebensdauer. Daß die Trübsalszeit schon lange angedauert hat, sieht man aus v. 15. Die Dauer der 40 Zornjahre, die mitten in ihrem Verlaufe wie eine Ewigkeit erschienen, wird zum Maße der erflehten Wiedererquickung gemacht. Den Plur. יָמוֹת statt יָמִי hat unser Ps. nur mit Dt. 32, 7 gemein; das biblische Hebräisch kennt ihn sonst nicht. Und der auch sonst vorkommende poetische Plur. שָׁנוֹת statt שָׁנִי erscheint zuerst Dt. 32, 7. Der Sinn des עִנִּיתָנוּ, worin sich ימות genitivisch besondert, erklärt sich aus Dt. 8, 2 ff., wonach der 40j. Wüstenzug den Zweck hatte, Israel durch Leiden zu demütigen (עַנּוֹת) und zu prüfen. Am Schlusse dieser 40 J. steht Israel an der Schwelle des Verheißungslandes. An dessen Besitznahme knüpften sich für Israel alle endzeitigen Hoffnungen. Wir wissen aus Gen. c. 49., daß das der Horizont des weis-

sagenden Segens Jakobs ist. In die Bitte um Erreichung dieses Ziels endigt auch dieser Psalm v. 16. 17. Mit dem majestätischen Gottesnamen אֲדֹנָי hat der Psalmist v. 1 anzubeten begonnen; mit dem gnadenreichen Gottesnamen יַהְוֶה begann er v. 13 zu bitten; jetzt, wo er Gott zum dritten Male nennt, gibt er ihm den glaubensvollen Doppelnamen אֲדֹנָי אֱלֹהֵינוּ. Dreimaligem עַל geht 16a אֶל voraus: das Heil ist nicht Israels Selbstwerk, sondern das Werk Jahve's, es kommt also von oben, kommt Israel entgegen. Die masoretische LA 16a ist nicht פָּעֳלֶיךָ (wie alle Alten übers.), sondern singularisch פָּעֳלֶךָ (Hier.: *opus tuum*), und es verdient bemerkt zu werden, daß das N. פֹּעַל in der ganzen Thora nur im Deuter. vorkommt und zwar auch hier vom heilwärtigen Walten Jahve's 32, 4 vgl. 33, 11. Das Werk des HErrn nennt die Gemeinde, inwiefern Er es durch sie vollzieht, מַעֲשֵׂה יָדֵינוּ. Dieser Ausdruck מַעֲשֵׂה יָדַיִם als Bez. menschlichen Vornehmens läuft durch das ganze Deuter. 2, 7. 4, 28. 14, 29. 16, 15. 24, 19. 27, 15. 28, 12. 30, 9. 31, 29. In dem Werke des HErrn enthüllt sich die Lichtseite seiner Herrlichkeit, deshalb heißt es חָדָר, auch das ist ein der deuter. Sprache wenigstens nicht fremdes Wort Dt. 33, 17. Es erweist sich darin נֹעַם יי seine Hold- und Leutseligkeit — ein Ausdruck, den David 27, 4 von Mose entlehnt hat. וְרָאָה und וְיִחִי sind Optative. כּוֹנְנָה dringliche Bitte, *imper. obsecrantis*, wie die Alten sagen. Mit *Waw* wird ders. Ged. noch einmal ausgesprochen (vgl. Jes. 55, 1 וּלְכוּ ja kommt) — eine schlichte kindliche Anadiplosis, welche uns lebhaft an das in immer gleichen Ged. kreisende und ebendadurch tief zum Herzen redende Deuter. erinnert. So begleitet uns der deuteron. Eindruck dieses Ps. von Anfang bis zu Ende, von מָעוֹן bis מַעֲשֵׂה יָדַיִם. Es wird nun auch nicht zufällig sein, daß die Liebe zu Gleichnissen, welche eine Eigentümlichkeit des Deuter. ist (1, 31. 44. 8, 5. 28, 29. 49 vgl. 28, 13. 44. 29, 17. 18), sich in diesem Ps. wiederfindet.

PSALM XCI.

Schutzlied in Kriegs- und Pestzeit.

Erste Stimme:

1 **Der im Schirme des Höchsten sitzet,**
Im Schatten des Allmächtigen weilet —

Zweite Stimme:

2 **Ich spreche zu Jahve: meine Zuflucht und Berghöh,**
Mein Gott, auf den ich traue.

Erste Stimme:

3 **Denn Er wird dich retten vor Voglers-Strick, vor Verderbens-Pest.**
4 **Mit seiner Schwinge wird er dich schützen,**
Und unter seinen Flügeln bist du geborgen,
Schild und Tartsche ist seine Wahrheit.
5 **Du darfst nicht fürchten nächtlichen Schrecken,**
Den Pfeil, der daherfliegt des Tages,

6 Die Pest, die im Dunkel hinschleicht,
Die Seuche, die verheeret des Mittags.
7 Fallen dir zur Seite Tausend und Myriaden dir zur Rechten,
Zu dir naht es nicht —
8 Nein, mit eignen Augen wirst du zuschaun
Und die Bezahlung der Frevler sehen.

Zweite Stimme:

9 Denn du, o Jahve, bist meine Zuflucht!

Erste Stimme:

Den Höchsten hast du gemacht zu deiner Wohnstatt.
10 Nicht zustoßen wird dir ein Misgeschick
Und keine Plage an dein Zelt herantreten.
11 Denn seine Engel hat er dir entboten,
Dich zu behüten auf allen deinen Wegen.
12 Auf Händen werden sie dich tragen,
Daß du deinen Fuß nicht an einen Stein stoßest.
13 Ueber Löwen und Ottern wirst du hinschreiten,
Zertreten Leuen und Drachen.

Dritte (göttliche) Stimme:

14 Denn er liebt mich, so befrei' ich ihn,
Entrücke ihn, denn er kennt meinen Namen.
15 Wird er mich anrufen, so erhör' ich ihn,
Mit ihm bin Ich in Drangsal;
Ich reiß ihn heraus und bring ihn zu Ehren.
16 Mit Lebenslänge sättige ich ihn
Und laß ihn sich weiden an meinem Heil.

Auf das uralte Lied folgt ein anonymes (von LXX ohne Gewähr τῷ *Δαυίδ* überschrieben), von unbestimmbarer Abfassungszeit und hier nur deshalb angereiht, weil der letzte V. mit dem vorletzten von Ps. 90 zusammenklingt; dort wird um Offenbarung des Werkes Jahve's gebeten, hier verheißt J.: *ich werde ihm zu schauen geben mein Heil*, das פֹּעַל ה׳ ist eben seine verwirklichte יְשׁוּעָה. Auch sonst berühren sich beide Ps., z. B. in dem auf Gott bezogenen מָעוֹן (s. *Symbolae* p. 60).

In diesem Ps., dem kirchlichen Invocavit-Ps., welcher die beschirmende und rettende Gnade preist, die in aller Gefahr und Noth der in Gott gläubig Geborgene erfährt[1], tritt uns gleich zu Anfang das Verhältnis von v. 2 zu v. 1 als neckendes Räthsel entgegen. Faßt man v. 1 als Anrede und אֹמַר im Sinne von „ich sage" (Saad. Jefeth): so wird dem Angeredeten gesagt, was er nach seiner Charakteristik v. 1 selbst sagt. Faßt man v. 1 als in sich geschlossenen Satz, so ist er tautologisch. Faßt man אֹמַר v. 2 als Partic. (Hier.: *dicens*) statt אֹמֵר, auf Pathach als Verbindungsform (vgl. 94, 9. 136, 6) außerhalb eigentlicher genit. Verbindung lautend, so hätte das participiale Subj. ein participiales Präd.: der Sitzende ist sagend, was unschön und auch unwahrscheinlich, da אָמַר sonst immer 1 *p. fut.* ist. Faßt man אֹמַר als 1 *p. fut.* und v. 1 als vorausgeschickte Appos. des Subj. (wie Moll mit Hgst. Ew. Baur): als ein solcher welcher sitzet . . sage ich, so stößt man sich an יֹחֲלוֹנָן; dieser Uebergang des Partic. ins Finitum, zumal ohne Copula (וְ֫בֹצֵל), ist beirrend, was auch gegen Hitzigs אֱמֹר statt אֹמַר gilt. Liest man aber den Ps.

1) Deshalb mit Ps. 3 im jerus. Talmud und anderwärts als (פגעים) שיר פגועין Lied der Widerfahrnisse d. i. Schutzlied bei zustoßenden Fährlichkeiten bezeichnet, wie Sebald Heydens Psalmlied: „Wer in dem Schutz des Höchsten ist und sich Gott thut ergeben" Präservativ wider die Pest überschrieben ist.

weiter, so findet sich, daß die gleiche Schwierigkeit des Personenwechsels wie im Eingange weiterhin mehrere Mal wiederkehrt. Olsh. Hupf. u. A. entfernen sie, indem sie אֹמַר anders lesen und 9ª אָמַרְתָּ einflicken; Riehm glaubt daß letzteres ergänzt werden könne. Aber Grund dieses schroffen Personenwechsels ist die schon im Trg. erkannte, obwol abgeschmackt gedeutete, zuerst aber von J. D. Michaelis und Mr. durchschaute dramatische Haltung des Ps. Es reden näml. zwei Stimmen (wie in Ps. 121), zuletzt kommt als dritte die Jahve's hinzu. Seine verheißungsreiche Schlußrede bildet viell. nicht unzufällig eine siebenzeilige Str. Ob der Ps. so mehrstimmig, etwa in drei Chören, auch zur liturgischen Ausführung gekommen ist, wissen wir nicht, aber der D. hat ihn jedenfalls dramatisch, wie die Uebers. ihn darstellt, entworfen. Es ist trotz der vielen Wiederklänge älterer Muster einer der frischesten schönsten Ps., dem 2. Th. des B. Jesaia ähnlich in der leichtbeschwingten, farbenreichen und durchsichtigen Sprache.

V. 1—2. Als Bergender heißt Gott עֶלְיוֹן der unnahbar Hohe und als Schattender שַׁדַּי der unüberwindlich Allgewaltige; der Glaube aber nennt ihn bei seinem Heilsnamen יהוה und mit dem Suff. der Zueignung אֱלֹהַי. Man erinnert sich bei v. 1 f. an die Ausdrücke des B. Iob 39, 28 vom Nisten des Adlers in seinem Horste. Der Accentuation nach wäre 2ª mit Geier (vgl. Dachselts *Biblia Accentuata*) zu übers.: „*Dicit* oder vielmehr *Dico: in Domino meo* (oder *Domini*) *latibulum* etc." Aber natürlicher ist die Verbindung: אֹמַר לַיהוה, da in beiden Halbversen Anrede folgt.

V. 3—9ª. פָּקוּשׁ wie Spr. 6, 5. Jer. 5, 26 ist die an Klang dunkelste Form für פָּקֹשׁ oder יוֹקֵשׁ 124, 7. Gemeint ist der Tod oder „der des Todes Gewalt hat" Hebr. 2, 14 vgl. 2 Tim. 2, 26.; Voglers Schlinge ist Bild der Todesgefahr Koh. 9, 12. Bei v. 4 soll man sich an Dt. 32, 11 erinnern: Gott schirmt die Seinen wie ein Adler mit seiner großen starken Schwinge; אֶבְרָה ist *nom. unitatis* Schwungfeder zu אֵבֶר Jes. 40, 31 und das *Hi.* חֵסֶךְ v. סָכַךְ mit Dativobj., wie 140, 8 das *Kal*, bed. Deckung, Obhut gewähren. Das *ἅπ. λεγ.* סֹחֵרָה ist seinem Stammwort nach etwas rings Umgebendes, hier neben צִנָּה eine allseits den Körper umgebende Schutzwaffe, also nicht dem syr. ܣܘܟܝܐ Burg (סֹכֶר, מִסְגֶּרֶת), sondern ܣܘܟܐ Schild entsprechend. Das Trg. übers. צִנָּה mit תְּרֵיסָא θυρεός und סֹחֵרָה mit עֲגִילָא, was auf die runde *parma* führt. אֱמוּנָתוֹ ist die Wahrheit der göttlichen Verheißungen. Diese ist ein unüberwindlicher Schutz *a)* in Kriegszeiten v. 5 bei nächtlichen Ueberfällen und beim Kampf am Tage; *b)* in Pestzeiten v. 6., wo der Verderbensengel, der verheerend das Volk durchzieht (Ex. 11, 4), dem in Gott Geborgenen weder in Mitternachts- noch in Mittagszeit etwas anhaben kann. דֶּבֶר heißt die Pest als Wegbringung, Entführung, Fortraffung; קֶטֶב (vgl. عَطَب) geht von der Grundbed. *excidium* aus. Das Fut. יְהַלֵּךְ ist die rhythmischere und in der Bed. grassiren und dahinschwinden üblichere Form für יֵלֵךְ. Bei יָשׁוּד denken LXX A. S. an den Dämonen-Namen שֵׁד.[1] Es ist metaplastisches (wie v. שׁוּד gebildetes) Fut. für יָשֹׁד, vgl.

1) Wie die Araber den *ṭâûn* d. i. die Pest personificiren, darüber s. Fleischers *Catal. Codd. Lips.* p. 394.

Spr. 29, 6 יָרוּץ, Jes. 42, 4 יָרוּץ *frangetur.* — 7ª ist hypothetischer Vordersatz: *si cadant,* das Prät. würde *ceciderint* bed. Ew. §. 357ᵇ. Mit רַק (v. רָקַק *tenuem esse,* vgl. unser „lediglich") wird eingeleitet was lediglich und ausschließlich sich ereignen wird. Nur Zuschauer wirst du sein und zwar unnahbar und überbleibend mit eignen Augen, den Sterbenden gegenüber dich als Lebendiger fühlend. Und schaun wirst du, wie Israel in der Passanacht, die gerechte Vergeltung, welcher die Frevler verfallen. שִׁלֻּמָה Vergeltung ist ἅπ. λεγ. vgl. שִׁלֻּמִים Jes. 34, 8. Gotte die Ehren gebend bestätigt die zweite Stimme diese Verheißungen.

V. 9ᵇ—16. Die erste Stimme setzt diese Bestätigung fort und spinnt die Verheißungen weiter: du hast den Allerhabnen gemacht zu deiner Wohnstatt (מְעוֹנֶךָ), nicht wird dich treffen .. Die Verheißungen steigen immer höher und lauten herrlicher. Das *Pu.* אֻנָּה (von אָנָה, der schwächeren Potenz von עָנָה, s. Jes. S. 90) bed. eig. entgegengebracht, entgegengerichtet werden, Aq. gut *οὐ μεταχθήσεται πρὸς σὲ κακία.* לֹא־יִקָּרֵב erinnert an Jes. 54, 14., wo אֶל folgt, hier בְּ wie Richt. 19, 13. Die Engelobhut, die dem Gottvertrauenden zutheil wird, erscheint v. 11. 12 als allgemeine, nicht vereinzelte und nur in außerord. Fällen sich ereignende Thatsache. *Haec est vera miraculorum ratio* — bemerkt hiezu Brentius — *quod semel aut iterum manifeste revelent ea quae Deus semper abscondite operatur.* In יִשְׁמְרוּךָ hat sich das Suff. mit der vollen Futurform verbunden; 12ᵇ faßt LXX תִּגֹּף mit Recht als Anrede: *μήποτε προσκόψῃς πρὸς λίθον τὸν πόδα σου,* denn נָגַף hat überall sonst und also wol auch hier u. Spr. 3, 23 trans. Bed., nicht intrans. (Aq. Hier.; Symm.), vgl. Jer. 13, 16. Was der Gottvertrauende kraft dieses engelisch vermittelten göttlichen Beistandes vermag, sagt v. 13. Die Verheißung erinnert an Mr. 16, 18 *ὄφεις ἀροῦσι* sie werden Schlangen heben, noch mehr aber an Lc. 10, 19: siehe ich gebe euch die Machtvollkommenheit zu treten *ἐπάνω ὄφεων καὶ σκορπίων καὶ ἐπὶ πᾶσαν τὴν δύναμιν τοῦ ἐχθροῦ.* Es sind allerlei verderbliche Mächte der Naturwelt und sonderlich der Geisterwelt gemeint; sie heißen Löwen (כְּפִיר von der deckenden Mähne) und Leuen (שַׁחַל v. שחל *rudĕre*) von Seiten ihrer Verderben drohenden offnen Gewalt, Ottern (v. פָּתַן فتن *temptare, attemptare*) und Drachen (תַּנִּין v. תָּנַן recken, strecken, vgl. תַּנָּה, נָתַן *porrigere*) von Seiten ihrer giftigen heimlichen Tücke. In 13ª wird verheißen, daß der Gottvertrauende stolz in Gott und unbeschädigt über die Unholde hinschreiten, in 13ᵇ daß er sie zu Boden treten wird (vgl. Röm. 16, 20). Was nun am Schlusse des Ps. die göttliche Verheißungsstimme sagt, ist der Form nach ein Nachklang aus Ps. 50. Dort lauten v. 15 und v. 23 fast wörtlich gleich. Zu 15ᵇ ist Gen. 46, 4 und bes. Jes. 63, 9 zu vergleichen; in *Taanith* 16ª wird daraus gefolgert, daß Gott Mitleid hat mit den Leidenden, die er zu züchtigen und zu prüfen durch seine Heiligkeit genöthigt ist. Das „Heil Jahve's" ist wie 50, 23 die volle Wirklichkeit des göttlichen Gnadenrathschlusses. Die endzeitige Herrlichkeit zu erleben war der

Wonnegedanke der alttest. und in der apostolischen Zeit auch der neutest. Hoffnung.

PSALM XCII.

Sabbatgedanken.

2 Es ist gut, dankzusagen Jahve
Und zu harfnen deinem Namen, o Höchster —
3 Zu verkündigen am Morgen deine Gnade
Und deine Treue in den Nächten
4 Auf Dekachord und auf Nabla,
Auf sinnigem Spiel mit Cither.

5 Denn du erfreust mich, Jahve, durch dein Walten,
Ob der Werke deiner Hände kann ich jubeln.
6 Wie groß sind deine Werke, Jahve,
Gewaltig tief sind deine Gedanken!
7 Ein Thiermensch bleibt erkenntnislos,
Und ein Thor sieht das nicht ein.

8 Wenn aufsproßten Gottlose gleichwie Kraut
Und erblühten alle Unheilverübenden,
Geschah's daß sie vernichtet würden auf immer,
9 Du aber bist Erhabenheit auf ewig, Jahve!
10 Denn siehe deine Feinde, Jahve —
Denn siehe deine Feinde werden umkommen,
In Auflösung gerathen alle Unheilverübenden.

11 Und du erhöhest einer Antilope gleich mein Horn,
Uebergossen werd' ich mit erfrischendem Oele.
12 Und es weidet sich mein Aug' an meinen Laurern,
An denen die böswillig wider mich aufstanden letzen sich meine Ohren.
13 Der Gerechte wird gleich der Palme sprossen,
Wie eine Ceder auf Libanon emporwachsen.

14 Gepflanzt im Hause Jahve's
Werden sie in den Vorhöfen unseres Gottes blühen.
15 Noch treiben sie Sprossen im hohen Alter,
Saftvoll und laubgrün bleiben sie,
16 Zu verkündigen, daß geradsinnig Jahve,
Mein Hort, und ist kein Unrecht an ihm.

Dieser *Sang-Psalm auf den Sabbat-Tag* war unter den Wochenpsalmen des nachexilischen Gottesdienstes (vgl. S. 25. 235) der Sabbatps. und wurde des Morgens beim Weinopfer des ersten Tamid-Lammes gesungen, wie bei dem sich anschließenden Sabbat-Musaf-Opfer (Num. 28, 9 f.) ein Stück des (in 6 Stücke getheilten) Liedes Dt. 32 und beim Mincha- oder Abendopfer-Gottesdienst Sabbat um Sabbat eins der drei Stücke Ex. 15, 1—10. 11—19. Num. 21, 17—20 (*Rosch ha-Schana* 31ª). Eine Reminiscenz aus Ps. 92, nur wenig von LXX abweichend, ist 1 Macc. 9, 23., wie 1 Macc. 7, 17 ein Citat aus Ps. 79. Was den sabbatlichen Inhalt des Ps. anlangt, so ist schon dort im Talmud streitig, ob der Schöpfungssabbat (R. Nechemja, wonach Trg.) oder der Schluß-Sabbat der Weltgeschichte bezielt sei (R. Akiba: der Tag der ganz und gar Sabbat, vgl. Athanasios: *αἰνεῖ ἐκείνην τὴν γενησομένην ἀνάπαυσιν*). Das Letztere ist verhältnismäßig richtiger. Er preist Gott den Weltschöpfer als Weltregierer, dessen Walten eitel Gnade und Treue ist, und beruhigt

sich angesichts des blühenden Zustands der Frevler mit der Aussicht auf den schließlichen Ausgang, welcher Gottes Gerechtigkeit, die für oberflächliche Betrachtung dermalen unerkennbare, glänzend rechtfertigen und die Gemeinde der Gerechten in einen blühenden Palmen- und Cedernhain auf heiligem Grund und Boden wandeln wird. In dieser Aussicht berühren sich Ps. 92, 12 und 91, 8., so wie auch an der Spitze beider Gott עליון heißt. Daß aber in beiden das Tetragramm siebenmal vorkommt, wie Hgst. sagt, trifft nicht zu. Nur der Sabbatps. (nicht Ps. 91) wiederholt siebenmal den allerheiligsten Namen. Und gewiß ist auch das unverfehlbare Strophenschema 6. 6. 7. 6. 6. nicht unbedeutsam. Die Mitte des Ps. trägt das Gepräge der Sabbatzahl. Die Siebenzahl der Strophenzeilen wird in der Mittelstrophe v. 10 mittelst Anadiplosis gewonnen. Solche emphatische Steigerung mittelst Wiederholung ist unsrem Ps. mit 93, 3. 94, 3. 96, 13 gemeinsam.

V. 2—4. Der Sabbat ist der Tag, den Gott geheiligt hat und den man Gotte heiligen soll, indem man, von den Werkeltagsgeschäften abgekehrt (Jes. 58, 13 f.), lobpreisender Anbetung Gottes, diesem eigentlichsten seligen Sabbatgeschäfte, obliegt. Es ist gut, d. h. nicht allein gut in den Augen Gottes, sondern auch gut für den Menschen, innerlich wolthuend, lieblich und selig. Die Gnade wird absichtlich mit dem Morgenanbruch verbunden, denn sie ist selber Morgenlicht, welches die Nacht durchbricht (30, 6. 59, 17), und die Treue mit den Nächten, denn in den Gefährden der Nachteinsamkeit ist sie die beste Gefährtin und Leidensnächte sind die Folie ihrer Bewährung. עָשׂור neben נֵבֶל (נְבֶל) ist s. v. a. נֵבֶל עָשׂור 33, 2. 144, 9: die zehnsaitige Harfe oder Lyra. הִגָּיוֹן ist Saitenspiel (s. zu 9, 17), und zwar, da הגה an sich kein passendes Wort für das Rauschen (*strepitus*) der Saiten ist, das Stegreif- oder Fantasiespiel (bei Am. 6, 5 verächtlich פָּרֶט), was sowol zu 9, 17 (wo es dem *Forte* des Zwischenspiels beigefügt ist) als zu der Verbindung mit ב *instrumenti* paßt.

V. 5—7. Begründung dieser Anpreisung des Lobpreises Gottes. Während פֹּעַל das übliche Wort für Gottes geschichtliches Walten (44, 2. 64, 10. 90, 16 u. s. w.) ist, bez. מַעֲשֵׂי יָדֶיךָ die Werke des Weltschöpfers, obwol nicht mit Ausschluß derer des Weltregierers (143, 5). Ueber die Schöpfungsoffenbarung und überh. die Offenbarung Gottes sich freuen zu können ist eine Gabe von oben, welche empfangen zu haben der D. dankbar bekennt. Die Vulg. beginnt v. 5 *Quia delectasti me* und Dante *Purg.* XXVIII, 80 nennt deshalb den Ps. *il Salmo Delectasti;* eine lachende Frauengestalt, welche das paradiesische Leben darstellt, sagt, indem sie Blumen sammelt, sie sei so heiter, weil sie mit dem Psalme *Delectasti* sich an der Herrlichkeit der Werke Gottes ergötze.[1] Die Werke Gottes sind überschwenglich groß, sehr tief seine Gedanken, welche die Menschengeschichte gestalten und selber in ihr Gestalt gewinnen (vgl. 40, 6. 139, 17 f., wo ihnen unendliche Inhaltsfülle, Jes. 55, 8 f., wo ihnen unendliche Höhe zugesprochen wird). Der Mensch kann weder die Größe der göttlichen Werke ermessen, noch

1) Aus Chrysostomus zu Ps. 41 (42 hebr.) ersehen wir, daß 92, 5 als Dankgebet nach Tische üblich war: *καὶ λέγωμεν κοινῶς στάντες κτλ.*

die Tiefe der göttlichen Gedanken ergründen, der Erleuchtete erkennt aber die Unermeßlichkeit jener und die Unergründlichkeit dieser, während ein אִישׁ־בַּעַר ein Thierheits-Mensch *homo brutus* (s. 73, 22) nicht zur Erkenntnis kommt (לֹא יֵדַע absolut wie 14, 4) und ein כְּסִיל Tölpel oder geistig Schwerfälliger, dessen Fleischigkeit seine Geistigkeit überwiegt, אֶת־זֹאת (vgl. 2 S. 13, 17) *id ipsum,* näml. wie unausforschlich Gottes Gerichte und unausspürbar seine Wege (Röm. 11, 33), nicht einsieht.

V. 8—10. Näher besehen ist das Glück der Gottlosen nur zeitweiliger Schein. Die Infinitiv-Construction v. 8 setzt sich im historischen Tempus fort, und es läßt sich auch historisch übers.; vor לְהִשָּׁמְדָם ist זֹאת חֲיָתָה (Saadia: فَنَاؤُهُمْ) wie Iob 27, 14 hinzuzudenken. Es ist von einem geschichtlichen Vorkommnis die Rede (vgl. 1 M. 9, 23), welches in seinem Anfang, Fortgang und Ausgang bis heute sich häufig wiederholt und immer wieder bestätigt hat. Und so werden die Gottlosen auch fernerhin und einmal schließlich peremtorischem (עֲדֵי־עַד) Vernichtungsgerichte verfallen. J. ist מָרוֹם לְעֹלָם, er ist seinem Wesen und Walten nach „Höhe auf ewig" d. i. in Verhältnis zur Creatur und dem Treiben hienieden immergleiche absolute Jenseitigkeit, schlechthin unnahbar dem hienieden dummstolz sich aufblähenden und titanisch sich erhebenden Widergöttlichen und es nur so lange gewähren lassend, bis die Frist seiner tauben Blüte abgelaufen. So wird und muß denn also die zeitliche Geschichte enden in endlichen Sieg des Guten über das Böse: denn siehe deine Feinde, Jahve — denn siehe deine Feinde . . הִנֵּה weist wie mit Fingern auf das unausbleibliche Ende, und die affektuöse Anadiplosis athmet für Gottes Sache als die eigne eifernde Liebe. Gottes Feinde werden umkommen, aus den Fugen gehen יִתְפָּרְדוּ (vgl. Iob 4, 11) werden alle Unheilverübenden. Jetzt bilden sie eine compakte Masse, die aber zerfallen wird, wenn dereinst die Mischung des Guten und Bösen ein Ende hat.

V. 11—13. Die bisher unterdrückte Gemeinde steht dann gerechtfertigt und herrlich da. Die *fut. consec.* gehen als Prätt. der idealen Vergangenheit weiterhin in den reinen Ausdruck der Zukunft über. LXX übers.: *καὶ ὑψωθήσεται* (וַתָּרָם) *ὡς μονοκέρωτος τὸ κέρας μου.* רְאֵמִים (incorrekt für רְאֵם, Grundform רְאֵם) *μονόκερως* ist der nach Aristoteles und Talmud einhörnige *oryx* (s. zu 29, 6. Iob 39, 9 – 12). Die Grundstellen des Thierbildes sind Num. 23, 22. Dt. 33, 17.; das Horn ist Bild wehrhafter Macht und zugleich stattlicher Zier, und das frische grüne Oel Bild des siegesfreudigen Wol- und Hochgefühls, von dem die Gemeinde dann durchdrungen ist (Act. 3, 19). Falsch fassen LXX Symm. Hier. בַּלּוֹתִי als *inf. Pi.* v. בָּלָה: mein Gealtertsein, was das *Pi.* nicht bed. kann; es ist 1 *praet. Kal* von בָּלַל *perfusus sum* (vgl. arab. *balla* einfeuchten und feucht s., *ballah* und *bullah* Feuchte, Wolsein, Jugendfrische), und die auch sonst in dieser Form von Vv. ע״ע ohne *Waw convers.* vorkommende Ultima-Betonung (s. zu Iob 19, 17) darf nicht beirren. In שֶׁמֶן רַעֲנָן ist das sonst nur vom Oelbaum selbst ge-

bräuchliche Eigenschaftswort auf das die Kraft seines saftigen Grüns (s. über רענן zu 37, 35) wie eine Essenz enthaltende Oel übertragen. Die *ecclesia pressa* ist dann *triumphans*. Das Auge, das sonst scheu und thränenvoll auf die Verfolger blickte, die Ohren, denen sonst schon ihr Name und die Kunde ihrer Nähe Schrecken einflößte, sehen nun ihre Lust an ihnen den hinweggetilgten. שָׁמַע בְּ (nur hier) folgt dem Sinne von רָאָה בְּ vgl. نظر فى etwas sich hineinversenkend betrachten. שׁוּרַי ist schwerlich Partic. wie נוּס geflohen Num. 35, 32.,, סוּר weggegangen, wegverschlagen Jer. 17, 13. Jes. 49, 21., שׁוּב zurückgekehrt Mi. 2, 8., חוּשׁ beeilt = eilend Num. 32, 17., wonach *insidiati* (Luzzatto *Gramm.* §. 518: *coloro che mi guatavano*) zu erklären wäre, aber die Vv. des Sehens, zu denen שׁוּר gehört (s. zu 5, 9), eignen sich nicht zu dieser passiven Wendung; man braucht שׁוּרַי auch nicht mit Böttch. Olsh. für entstellt aus שֹׁרְרַי (dem apocopirten *prt. Pil.* desselben Verbi) zu halten, eher (obwol ein sicherer Beleg dafür fehlt) für dessen lautliche Erweichung (Ew. Hitz.); wir halten es für ein Subst. n. d. F. שׁוּר Sauger = Junges und צוּר Kneif = Messer (vgl. auch צוּר Fels, welches für das spätere Sprachbewußtsein Bildner, Schöpfer bed.). In 12^{b} übersetze man nicht: an den wider mich aufstehenden Bösthätigen (Bösewichtern); so das Adj. seinem Subst. vorauszuschicken hat (ausgen. das zahlwortartige רַב) im Hebr. auch angesichts der von Hitz. beigebrachten Stellen 1 Chr. 27, 5., 1 S. 31, 3[1] als unmöglich zu gelten, also: an den wider mich Aufstehenden als Bösewichter, nicht: an den wider mich Aufstehenden, Böses Verübenden (Riehm), wozu מְרֵעִים dem Sprachgebrauch nach zu sehr Substantiv ist. Daß der D. nun v. 13 von sich selber auf den Gerechten zu sprechen kommt, ist dadurch vermittelt, daß es überhaupt die Gemeinde der Gerechten d. i. nach der göttlichen Heilsordnung ihr Leben Einrichtenden ist, in deren Zukunft er hier einen Blick thut. Wenn die Blüte der Gottlosen ihr Ende nimmt, so nimmt alsdann Blüte und Wachstum der Gerechten erst recht seinen Anfang. Wie reich der Blütenstand der Dattelpalme תָּמָר ist, erhellt daraus, daß sie, wenn sie ihre volle Größe erlangt hat, 300—400, hie und da sogar 600 Pfund Früchte trägt. Und es gibt keine anmutigere und majestätischere Erscheinung, als die Palme der Oase, diese Fürstin unter den Bäumen der Ebene, mit ihrem stolz emporgehobenen Blätterdiadem, ihrer weit zur Ferne ausblickenden und der Sonne frei ins Antlitz schauenden Stellung, ihrem unsterblichen Grün und ihrer immerfort aus der Wurzel sich verjüngenden Triebkraft — ein Bild des Lebens mitten in der Welt des Todes. Die Vergleichung des Gerechten mit der Palme, dem „gesegneten Baum", dieser „Schwester des Menschen", wie ihn die Araber nennen, bietet Vergleichspunkte in Menge. Neben der Palme steht die Ceder, die Fürstin der Bäume des Gebirges und insbes. des Libanongebirges. Der nächste Vergleichspunkt ist, wie יִשְׂגֶּה (vgl. Iob 8, 11) besagt, ihr stattlicher hoher Wuchs, dann über-

1) In jener Stelle ist כהן ראשׁ als Ein Begriff (Hauptpriester) genommen, in dieser ist אנשׁים בקשׁת (Männer mit dem Bogen) mit Keil als Appos. anzusehen.

haupt *τῇ δασὺ καὶ θερμὸν καὶ θρέψιμον* (Theodoret) d. i. die Intensität ihrer wachstümlichen Kraft, aber auch das Immergrün ihres Laubes und der Wolduft (Hos. 14, 7), den sie aushaucht.

V. 14—16. Die Weise des *parall. synonymus* ist in v. 14 wie 130, 3 auf Vorder- und Nachsatz übertragen. Der Grund und Boden, in welchen die Gerechten eingepflanzt oder (wenn man nicht mit LXX *πεφυτευμένοι*, sondern mit den andern Griechen *μεταφυτευθέντες* übers.) wohin sie verpflanzt sind und wo sie wurzeln (שׁתל √ von pflanzlichem Setzen), eine Pflanzung des HErrn, Ihm zum Preis, ist sein heiliger Tempel, die Centralstätte einer von da aus vermittelten, räumlich unbeschränkten hausgenossenschaftlichen Gemeinschaft mit Gott. Da stehen sie wie in heiliger Erde und Luft, die ihnen immer neue Lebenskräfte zuführen, treiben Blüten (הפריח wie Spr. 14, 11. Iob 14, 9) und bewaren grünende Lebensfrische und markige Lebenskraft (wie der Oelbaum 52, 10. Richt. 9, 9) bis in ihr spätes Alter (נוב von triebkräftigem Sprossen, s. über die √ נב Genesis S. 553), vgl. Jes. 65, 22: *gleich der Dauer der Bäume ist dann die Dauer meines Volkes:* sie leben lange in ungebrochener Kraft, um im Rückblick auf ein an Erfahrungen göttlicher Gerechtigkeits- und Gnadenthaten reiches Leben das Bekenntnis zu bekräftigen, welches Mose Dt. 32, 4 an die Spitze seines großen Liedes stellt. Dort heißt es אֵין עָוֶל, hier אֵין עַוְלָתָה בּוֹ. Dieses aus *ʿavlātha* — so das *Kerì* — mit Uebergang des *av*, *au* in *ò* erweicht *ʿòlātha* findet sich auch Iob 5, 16 (vgl. עַוְלָה = עֶוְלָה Ps. 58, 3. 64, 7. Jes. 61, 8) und ist in diesem Ps., der auch sonst sich mit dem B. Iob berührt (wie Ps. 107, welcher aber v. 42 עַוְלָתָה in עַוְלָה umsetzt), gewiß ursprünglich. צוּרִי ist durch וְ gegen das Präd. abgehobenes Subj., gleichlaufend mit יהוה: daß was meinen Fels betrifft kein Unrecht an ihm ist.

PSALM XCIII.

Der Königsthron über dem Völkermeere.

1 **Jahve ist nun König, hat mit Hoheit sich bekleidet;**
Bekleidet hat sich Jahve, mit Macht gegürtet:
So steht denn fest der Erdkreis ohne Wanken.
2 **Feststeht dein Thron von Ur her,**
Seit ewig bist DU.

3 **Es erhoben Ströme, Jahve,**
Erhoben Ströme ihr Dröhnen,
Es erheben Ströme ihr Getös.

4 **Mehr denn Gedröhne großer Wasser,**
Der herrlichen, der Brandungen des Meeres,
Ist herrlich in der Höhe Jahve.

5 **Deine Zeugnisse sind unverbrüchlich,**
Deinem Hause ziemt Heiligkeit,
Jahve, in Zeitenlänge.

Neben solchen Ps., welche die messianische Zukunft, sei es prophetisch oder nur typisch oder typisch und prophetisch zugleich als das weltüberwindende und weltbeglückende Königtum des Gesalbten Jahve's vorausschauen, gibt es andere, in denen die vollendete Theokratie als solche vorausgeschaut wird, nicht als Parusie eines menschlichen Königs, sondern Jahve's selber, als das in seiner Herrlichkeit offenbare Reich Gottes. Diese theokratischen Ps. bilden mit den christokratischen zwei einander parallel laufende Reihen der Weissagung auf die Endzeit. Die eine hat zum Zielpunkt den Gesalbten Jahve's, der von Zion aus alle Völker beherrscht, die andere Jahve, über den Cherubim sitzend, dem der ganze Erdkreis huldigt. Diese beiden Reihen convergiren im A. T. zwar, kommen aber nicht zusammen; erst die Erfüllungsgeschichte macht es klar, was im A. T. nur an einigen Höhepunkten der Prophetie und auch der Lyrik (s. zu 45, 1) aufblitzt, daß die Parusie des Gesalbten und die Parusie Jahve's einunddieselbe ist.

Theokratie ist ein von Josephos *c. Apion.* II, 16 gemünzter Ausdruck. Er nennt dort im Gegens. zu der monarchischen, oligarchischen und demokratischen Regierungsform anderer Völker die mosaische *θεοκρατίαν*, aber schüchtern, *ὡς ἄν τις εἴποι βιασάμενος τὸν λόγον*. Die Prägung des Ausdrucks ist dankenswerth, nur hat man sich der falschen Vorstellung zu entledigen, daß die Theokratie eine besondere Staatsverfassung sei. Die wechselnden Regierungsformen waren nur mannigfache Arten ihrer menschlichen Vermittelung. Sie selber ist ein über diese Vermittelungen erhabenes Wechselverhältnis Gottes und der Menschen, welches damit seinen ersten offenkundigen Anfang genommen, daß Jahve Israels König geworden (Dt. 33, 5 vgl. Ex. 15, 18) und welches schließlich sich dadurch vollendet, daß es diese nationale Selbstbeschränkung durchbricht, indem der König Israels zum König der ganzen innerlich und äußerlich überwundenen Welt wird. Darum ist die Theokratie ein Gegenstand der Weissagung und der Hoffnung. Und מָלַךְ mit Bezug auf Jahve wird nicht nur gebraucht von dem ersten Anfang seiner Reichsherrschaft und von der Thatoffenbarung derselben an heilsgeschichtlichen Höhepunkten, sondern auch von dem Beginn der Reichsherrschaft in ihrer vollendeten Herrlichkeit. In diesem endzeitigen gipfelhaften Sinne lesen wir es z. B. Jes. 24, 23. 52, 7 und am allerunverkennbarsten Apok. 11, 17. 19, 6. Und in diesem Sinne ist יְהוָה מָלָךְ die Losung der theokratischen Ps. So schon 47, 9; der erste aber der mit dieser Losung beginnenden Ps. ist Ps. 93. Sie sind alle nachexilisch. Der Höhepunkt, von welchem aus der eschatologische Fernblick sich aufthut, ist die Zeit der jungen Freiheit und des wiederhergestellten Staates.

„*In nuce* — sagt Hitzig treffend — ist dieser Ps. bereits im 9. V. des vorhergehenden enthalten, welcher wol von dems. Verf. herrührt. Dies beweist schon v. 3 (vgl. 92, 10) der ruckartige Ansatz der Rede, welche den Ged. in zwei Glieder auflöst, deren erstes sich auf den Vocativ יהוה herabsenkt.“ Die LXX *B* א überschreibt ihn: *Εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ προσαββάτου, ὅτε κατῴκισται ἡ γῆ, αἶνος ᾠδῆς τῷ Δαυίδ.* Der 3. Theil dieser Ueberschrift ist nichtig. Der 1. (wofür *A* falsch: *τοῦ σαββάτου*) bestätigt sich durch die talmudische Ueberlieferung. Ps. 93 war wirklich der Freitagsps. und zwar, wie *Rosch ha-Schana* 31ª gesagt wird: על שם שגמר ומלך עליהן (בששי) מלאכתו deswegen weil Gott da (am 6. Tage) seine Schöpferarbeit vollendet hat und über sie (seine Creaturen) zu herrschen begann, wonach jenes *ὅτε κατῴκισται* (*al. κατῴκιστο*) zu erkl.: als die Erde (mit den Creaturen und insbes. den Menschen) bevölkert worden war.

V. 1—2. Der Sinn von מָלָךְ (mit *ā* bei *Zinnor* oder *Sarka*, wie 97, 1. 99, 1 bei *Dechî*[1]) ist geschichtlich und steht zwischen dem präsentischen יְהוָה מָלָךְ und dem futurischen יְהוָה יִמְלֹךְ in der Mitte: J. hat das Königtum angetreten *regnum capessivit* (wobei zu bemerken, daß מלך ملك vgl. מלק die Bed. festen Anfassens, Anpackens, Haltens hat) und herrscht nun. Das bisherige Walten Jahve's ist, da er sich des Gebrauchs seiner Allgewalt begeben, Selbsterniedrigung und Selbstentäußerung gewesen; nun aber zeigt er sich in seiner ganzen alles überragenden Erhabenheit, er hat diese wie ein Gewand angelegt, er ist König und zeigt sich der Welt nun auch im Königstalare. Das erste לָבֵשׁ hat *Olewejored;* sodann nimmt die Accentuation יְהוָה לָבֵשׁ mittelst *Dechî* ond עֹז הִתְאַזָּר mittelst *Athnach* zusammen. עֹז weist wie in Ps. 29 auf Feinde hin, es heißt so Gottes unwiderstehlich sieghafte Allgewalt. Diese hat er angezogen (Jes. 51, 9), hat sich damit umgürtet — ein kriegerisches Wort Jes. 8, 9.: J. führt Krieg gegen alles Widerwärtige und wirft es mit Zorngerichtswaffen zu Boden; weitere Ausschilderung dieses עז התאזר findet sich Jes. 59, 17. 63, 1 f. vgl. Dan. 7, 9 [2]. Mit אַף wird eingeführt, was beim Eintritt dieses Reichsantritts Jahve's nicht ausbleiben kann. Der Erdkreis als die Stätte des Reichs Jahve's wird ohne Wanken dastehn gegenüber allen feindlichen Gewalten (96, 10); bisher hat die Gottesfeindschaft und ihr Hauptbollwerk, das Weltreich, das Gleichgewicht gestört und alle gottgeordneten Verhältnisse mit Auflösung bedroht, Jahve's Eingreifen aber, wenn er schließlich die ganze Machtfülle seines Königsregiments actualisirt, wird der erschütterten Erde Unerschütterlichkeit sichern (vgl. 75, 4). Sein Thron steht, über alle Erschütterung erhaben, מֵאָז; er reicht in die weiteste Vergangenheit zurück. J. ist מֵעוֹלָם; sein Dasein verliert sich ins Unvordenkliche und Unabsehbare. Thron und Wesen Jahve's sind nicht zeitanfänglich und also auch nicht vergänglich, sondern wie anfangslos, so auch unendlich.

V. 3—5. Alles Toben der Welt wird deshalb den Fortgang des Reiches Gottes und seinen endlichen Durchbruch zu Triumphes-Herrlichkeit nicht hindern können. Das Meer mit seiner gewaltigen Wassermasse, mit der steten Unruhe seiner Wogen, mit seinem unaufhörlichen Andringen gegen das Festland und Anschäumen gegen den Felsen ist das Bild der gottentfremdeten, gottfeindlichen Heidenwelt, und die Ströme sind Bilder der Weltreiche, wie der Nil des ägyptischen Jer. 46, 7 f., der

1) Daß diese Pausalform der 3 *m. praet.* bei *Zakef* vorkommt ist bekannt, aber auch bei *Rebia* 112, 10 (LA וְכָעַס), Lev. 5, 23 (גָּזָל), Jos. 10, 13 (עָמַד), Thren. 2, 17 (זָמַם, jedoch nicht Dt. 19, 19. Zach. 1, 6., welche Stellen Kimchi in seiner Gramm. *Michlol* mitaufzählt); bei *Tarcha* Jes. 14, 26 (יָצָץ), Hos. 6, 1 (טָרָף), Am. 3, 8 (שָׁאָג); bei *Tebîr* Lev. 5, 18 (שָׁגָג); sogar bei *Munach* 1 S. 7, 17 (שָׁפַט), vgl. die Pausalform bei transformationsweise entstandenem *Munach* 3, 9 (ברכתה), und nach Abulwalîd bei *Mercha* 1 K. 11, 2 (דָּבַק).

2) Diese Stellen nebst Ps. 93, 1. 104, 1 werden angeführt *Cant. Rabba* 26[b] (vgl. *Debarim Rabba* 291[d]), wo gesagt wird, daß der Allheilige zehnmal in der Schrift Israel כלה (Braut) nenne und daß ihm hinwieder Israel zehnmal königlich richterliche Gewänder zueigne.

Euphrat des assyrischen Jes. 8, 7 f. oder genauer: der pfeilschnelle Tigris des assyrischen und der gewundene Euphrat des babylonischen Jes. 27, 1. Diese Ströme haben — wie der D. mit klagendem, aber getrostem Aufblick zu Jahve sagt — erhoben, haben erhoben ihr Dröhnen, es erheben Ströme ihr Getöse. Der Gedanke legt sich in sog. „Parallelismus mit Aufsparung“ auseinander; die Perf. besagen was geschehen, das Fut. was auch jetzt annoch geschieht. Das ἅπ. λεγ. דָּכִי bed. Gestöße (*collisio*) und Getöse. Man erwartet nun in v. 4 den Ged., daß J. über dieses Wellengebraus erhaben ist; מִן wird also das der Vergleichung sein, nicht der Ursache: „von wegen des Gedröhns großer Wasser sind herrlich die Brandungen des Meeres“ (Starck Geier) — ohnehin ein tautologischer Satz. Ist aber מִן vergleichend, so läßt sich mit der Accentuation des אדירים sei es mit *Mercha* (Ben-Ascher) oder *Dechî* (Ben-Naftali) nicht zurechtkommen. Denn zu übers.: vor dem Gedröhn großer Wasser sind herrlich die Brandungen des Meeres (Mendelss.) ist unthunlich, da מים רבים nichts Geringeres als ים sind (Jes. 17, 12 f.), und אדירים משברי־ים als Zwischensatz zu fassen (Köster) verbietet sich dadurch, daß gerade dieser Satz durch אדיר במרום ה׳ überboten wird. Sonach hat אדירים als nachschlagendes zweites Eigenschaftswort zu מים zu gelten und מִשְׁבְּרֵי־יָם (die sich an Felsen oder auch nur an einander brechenden Meeres-Wogen) als nähere Bez. dieser großen, prächtigen Wasser (אדירים nach Ex. 15, 10 [1]), und es wäre zu accentuiren gewesen: מִקֹּלוֹת מַ֭יִם רַבִּ֑ים אַדִּירִ֥ים מִשְׁבְּרֵי־יָ֝ם (רבים mit *Pazer* und אדירים mit Groß-*Rebîa*). Jahve's jenseitige Majestät überragt alle die lärmenden Majestäten hienieden, deren Wogen, wenn auch noch so hoch gepeitscht, doch nie seinen Thron erreichen werden. Er ist König seines Volkes, Herr seiner Gemeinde, welche seine Offenbarung bewart und in seinem Tempel anbetet. Diese Offenbarung ist kraft seines unnahbaren alles überwaltenden Königtums unverbrüchlich, seine Zeugnisse, welche der Herstellung seines Reichs dienen und dessen künftige Darstellung in Herrlichkeit verheißen, sind *λόγοι πιστοὶ καὶ ἀληθινοί* Apok. 19, 9. 22, 6. Und seinem Tempel ziemt Heiligkeit (נָאְוָה־קֹ֝דֶשׁ 3 *pr. Pil.* oder nach Heidenheim-Baers verbürgterer LA נָאֲוָה־קֹ֝דֶשׁ [2], also Fem. des Adj., mit lautbar gemachtem א wegen der mit Tonrückgang verbundenen Anziehung des folg. Worts wie רַחֲשַׁבְ־לִי 40, 18) d. h. daß er sacrosanct sei und, wenn er entheiligt ist, immer wieder in seiner Heiligkeit vindicirt werde. Dieser Satz, gebetsweise formulirt,

1) Ein talmudischer Räthselspruch des R. Azaria lautet: רבא אדיר ויפרע לאדירים מאדירים באדיריים es komme der Herrliche (Jahve Ps. 93, 4 vgl. Jes. 10, 34. 33, 21) und schaffe Recht den Herrlichen (Israel Ps. 16, 3) gegen die Herrlichen (die Aegypter Ex. 15, 10 nach der Construction des Talmud) in den Herrlichen (den Meereswogen Ps. 93, 4).

2) Die Masora zu Ps. 147 zählt 4 נָאוָה, 1 וְנָאוָה und 1 נָאוָה und demgemäß ist unser נאוה eins der ר׳ז מלין דמסתרין אלף וכל חד וחד מפרש (vgl. Frensdorfs *Ochla we-Ochla* p. 123) d. i. der 17 Wörter, deren א lautbar ist während es sonst quiescirt oder auch ungeschrieben bleibt z. B. בְּמוֹצָאֵי, sonst מוֹצָאֹת; יְאֹרֵשׁ, sonst וְיִרַשׁ. Luzzatto faßt נאוה irrig als *Ni.* von אָוָה *essere amabile* (*Gramm.* §. 664).

ist zugleich Bitte, daß J. in alle Zukunft die Stätte, wo hienieden seine Ehre wohnt, nach innen und außen vor Entweihung sichern möge.

PSALM XCIV.

Gebetstrost unter Tyrannendruck.

1 Gott der Rachevollstreckung, Jahve,
Gott der Rachevollstreckung, erscheine!
2 Erhebe dich, Richter der Erde,
Erstatte Vergeltung den Hoffärtigen!
3 Wie lange sollen Frevler, Jahve,
Wie lange sollen Frevler frohlocken?

4 Es sprudeln über, reden Vermessenes,
Es überheben sich alle Unheilverübenden.
5 Dein Volk, Jahve, zermalmen sie
Und dein Erbe drücken sie nieder.
6 Wittw' und Fremdling strecken sie hin
Und Waisen morden sie.
7 Sagen dabei: „Nicht siehets Jāh
Und nicht beachtets der Gott Jakobs."

8 Kommt zur Einsicht, ihr Unvernünftigen im Volke,
Und ihr Thoren, wann werdet ihr klug werden?!
9 Der das Ohr gepflanzt, sollte der nicht hören?
Oder der das Auge gebildet, sollt' er nicht erblicken?
10 Der Nationen züchtigt, sollt' er nicht ahnden,
Er der die Menschen lehrt Erkenntnis?
11 Jahve kennt die Gedanken der Menschen,
Denn diese sind ein Hauch.

12 O wol dem Manne, welchen du züchtigest, Jāh,
Und aus deinem Gesetze belehrest,
13 Ihm Ruhe zu schaffen vor Unglückstagen,
Bis gegraben werde dem Frevler die Grube.
14 Denn nicht stößt Jahve von sich sein Volk,
Und sein Erbe verläßt er nicht.
15 Sondern zur Gerechtigkeit muß sich wenden das Recht,
Und ihm werden zufallen alle die redlichen Herzens.

16 Wer träte für mich auf gegen Uebelthäter?
Wer stellte sich für mich hin gegen Unheilverübende!
17 Wenn nicht Jahve mir Hülfe wäre,
Schier wäre zu wohnen gekommen in Todtenstille meine Seele.
18 Wenn ich spreche: es wankt mein Fuß,
So stützet, Jahve, deine Gnade mich.
19 Bei der Menge meiner Sorgen in meinem Innern
Ergötzen deine Tröstungen meine Seele.

20 Hat Gemeinschaft mit dir der Verderbens-Richtstuhl,
Der Mühsal schmiedet unter Rechts-Vorwand?
21 Sie dringen ein auf die Seele des Gerechten,
Und unschuldig Blut verurtheilen sie.
22 Doch Jahve wird mir zur Veste
Und mein Gott zum Hort meiner Bergung.
23 Er macht zurückkehren auf sie ihr Unheil
Und für ihre Bosheit wird er sie vertilgen,
Vertilgen wird sie Jahve unser Gott.

Dieser durch Gemeinsamkeit der Anadiplosis mit Ps. 92. 93 verwandte Ps. hat in LXX die Ueberschrift *Ψαλμὸς ᾠδῆς τῷ Δαυίδ, τετράδι σαββάτου.* Daß er in der Tempelliturgie ein Mittwochslied war (*τετράδι σαββάτου* = ברביעי בשבת), ist auch talm. Ueberlieferung (s. S. 25)[1]; Athan. erklärt es aus Beziehung auf den vierten Monat Jer. 39, 2. Das *τῷ Δαυίδ* aber ist nichtig. Es ist ein nachdav. Ps., denn, obwol er aus Einem Gusse, begegnen uns doch durchweg Reminiscenzen älterer davidischer und asafischer Muster. Die Feinde, gegen welche er die Erscheinung des Gottes der gerechten Vergeltung erfleht, sind, wie sich aus Gegeneinanderhaltung von v. 5. 8. 10. 12 ergibt, Nichtisraeliten, welche den Gott Israels verachten und seine Rache nicht fürchten v. 7., deren grausames Schalten aber auch in dem bedrückten Volke selbst thörichte Zweifel an Jahve's allwissendem Dreinsehn und richterlichem Einschreiten hervorruft. Hienach ist der Ps. einer der jüngsten, aber nicht nothwendig ein maccabäischer — auch die spätere Perserzeit, in welcher das B. Koheleth entstanden ist, hatte solche Zustände und Stimmungen aufzuweisen.

V. 1—3. Die 1. Str. fleht, daß Gott dem Uebermute der Gottlosigkeit endlich richterlichen Einhalt thue. Statt הוֹפִיעַ (seltnere Imperativform für הוֹפַע wie Jes. 43, 8 vgl. zu 77, 2) war urspr. wol הוֹפִיעָה (80, 2) geschrieben, dessen ה an das folg. ה verloren ging. Der Plur. נְקָמוֹת bed. nicht blos einzelne Rächungen Ez. 25, 17 vgl. oben 18, 48., sondern auch intensiv vollständige Rache oder Genugthuung Richt. 11, 36. 2 S. 4, 8.; die Bezeichnung Gottes ist ähnlich wie אֵל גְּמֻלוֹת Jer. 51, 56 und die Anadiplosis wie v. 3. 23. 93, 1. 3. הִנָּשֵׂא erhebe dich, näml. in richterlicher Erhabenheit, erinnert an 7, 7. הֲשִׁיב גְּמוּל ist wie Jo. 4, 4 mit עַל (vgl. לְ 28, 4. Jes. 59, 18) verbunden. Mit גֵּאִים klingen zufällig *ἀγαυός* und *κύδεϊ γαίων* bei den Epikern zusammen.

V. 4—7. Die 2. Str. beschreibt die, über welche die erste Gottes Gericht herbeifleht. חַבִּיעַ (vgl. חִשִּׁיחַ) ist eine tropische RA von solchem Reden, welches auf starken, innern Antrieb und in reichlicher Fülle geschieht. Wie es hier (vgl. 59, 8) gemeint ist, erkl. der D. selbst: sie reden עָתָק Ausgelassenes, Zügelloses, Freches (s. 31, 19). Das *Hithpa.* הִתְאַמֵּר erkl. Schultens *ut Emiri* (أمير Gebieter) *se gerunt*, aber אָמִיר bed. im Hebr. den Wipfel (s. zu Jes. 17, 9) und unmittelbar von der Grundbed. emporragen, wov. auch אָמַר sprechen, eig. *efferre* = *effari*, bed. הִתְאַמֵּר wie Jes. 61, 6 הִתְגַּדֵּר sich erheben, hoch auftreten, stolzieren. Zu יַדַּבְּרוּ vgl. Spr. 22, 22. Jes. 3, 15 und zu ihrem gottesläugnerischen Grundsatze, welchen וַיֹּאמְרוּ in engsten Zus. mit ihrer Handlungsweise setzt, vgl. 10, 11. 59, 8 *extr.* Das *Dag.* in יָהּ, versch. von dem Dag. desselben Worts v. 12. 118, 5. 18., ist *Dag. forte conj.* nach der Regel des sogen. דחיק (vgl. zu 77, 15).

1) Bei der chaldäischen Zerstörung Jerusalems sangen nach *Erachin* 11ª die Leviten an ihren Pulpeten diesen Ps. 94 und als sie zu den Worten וישב עליהם אונם (v. 23) gekommen waren, drangen, ohne daß sie die Schlußworte יצמיתם ה' אלהינו singen konnten, die Feinde in den Tempel. Auf das Bedenken, daß Ps. 94 Mittwochs-, nicht Sonntagsps. sei (jener verhängnisvolle Tag aber war מיצאי שבת ein Sonntag), wird erwidert, es sei eben ein durch die damalige Lage ihnen in den Mund gegebenes Klagelied gewesen (אלריא בעלמא דנפל להו בפומייהו).

V. 8—11. Die 3. Str. wendet sich nun von jenen blutdürstigen gotteslästerlichen Tyrannen des Volkes Gottes, deren Schalten die Rache Jahve's herausfordert, an diej. im Volke selbst, welche sich dadurch daß diese Rache ausbleibt an der Allwissenheit und mittelbar an der Gerechtigkeit Gottes irre machen lassen. Sie heißen בְּעָרִים und כְּסִילִים im Sinne von 73, 21 f. Die bisher Geschilderten, wider die Gottes Rache erfleht wird, sind das auch, aber für sie wäre diese Benennung einseitig, und בָּעָם bezieht die Anrede ausdrücklich auf eine Klasse von Menschen in dem Volke, welches jene bedrücken und hinschlachten. Daß Gott, des Ohres Pflanzer (הַנּוֹטֵעַ wie וְשֹׁסַע Lev. 11, 7 mit betonter *ult.*, weil das *prt. Kal* des starken Verbums nicht wie das der Vv ל״ה und ל״א Ton-Zurückziehung zuläßt) und des Auges Bildner (vgl. 40, 7. Ex 4, 11), nicht hören und sehen könne, ist absurd; alles was Vorzügliches an der Creatur ist, das muß ja Gott in ursprünglicher absoluter Vollkommenheit besitzen.[1] Der D. verweist dann auf die Völkerwelt und nennt Gott יֹסֵר גּוֹיִם als den erzieherisch in ihr (auch der außerisraelitischen Jon. 4, 10 f.) Waltenden, wobei besonders an das Verwerfungsurtheil gedacht ist, welches er in der Menschenseele und Menschengeschichte über alles Böse ergehen läßt, und aus diesem allgemeinen erzieherischen Walten Gottes wird der Schluß gezogen, daß er überhaupt ein Gott sei, welcher rügt oder ahndet (was im vorliegenden Fall den Bedrückern seiner Gemeinde zu bedenken gegeben wird), er der die Menschen Erkenntnis lehrt d. i. der doch der Allwissende sein muß, da alles Wissen von ihm herkommt. Das zweite Verbum hat kein Obj. und Hupf. bem. richtig, daß also der Schluß nicht von einem Obj. auf das andere, sondern von einer Handlung auf die andere gehe. Oder vielmehr, es ist (da יסר und הוכיח Wechselbegriffe sind Spr. 9, 7) ein eben solcher Schuß wie Gen. 18, 25.: Er, dessen erzieherisches und ganz und gar nicht zum Bösen connivirendes Walten die Weltgeschichte aufzeigt, ist folglich ein solcher der zu ahnden vermag und das ihm Mißfällige nicht ohne Ahndung hingehen läßt. Jahve — so pointirt sich v. 11 die Argumentation — durchschaut (יֹדֵעַ von eindringendem wurzelhaftem Erkennen) der Menschen Gedanken, daß sie (diese Gedanken) Nichtigkeit sind. So (wie Hier.: *quoniam vanae sunt*, Jefeth und wol auch LXX vgl. 1 Cor. 3, 20) erklärte ich in Ausg. 2 mit Hitz. von der syntaktischen Beobachtung aus, daß im abhängigen Satze da wo das Präd. nicht bes. hervorgehoben werden soll wie 9, 21 das Pronominalsubj. vorausgehen kann Jes. 61, 9. Jer. 46, 5. Aber warum hätte der D., so verstanden sein wollend, nicht הֵמָּה geschrieben? Das Masc. הֵמָּה will auf die Menschen bezogen sein, und bei dieser Bez. ist כִּי nicht explicatives *quod* (*quoniam*), sondern begründendes *nam*, הֵמָּה steht nachdrücklich voran (Hupf. Riehm): Er durchschaut die Gedanken der Menschen, denn diese, die Menschen verglichen mit Ihm, sind ein Hauch (39, 6) und also in ihrem Wesen und Bestande der Macht und dem

1) Die Fragen lauten nicht: sollte der kein Ohr haben u. s. w. — wie Hier. gegen die Anthropomorphiten bemerkt — *membra sustulit*, *efficientias dedit.*

Wissen des Ewigen und Absoluten unterworfen. Das Unendliche ist für das Endliche unfaßbar, das Endliche aber ist dem Unendlichen offenbar und kann sich ihm nicht entziehen.

V. 12—15. Die 4. Str. preist den frommen Dulder, dessen guter Sache Gott endlich zu ihrem Rechte verhelfen wird. Das אשרי erinnert an 34, 9. 40, 5 und bes. an Iob 5, 17 vgl. Spr. 3, 11 f.; hier sind Leiden gemeint, wie die v. 5 f. beklagten, welche doch zuletzt Gottes wolgemeinte Schickungen sind. Ueber Zweck und Frucht solchen Läuterungs- und Bewährungsleidens belehrt Gott den Dulder aus seinem Gesetz (vgl. z. B. Dt. 8, 5 f.), um ihm Ruhe, näml. innerliche (vgl. Jer. 49, 23 mit Jes. 30, 15), zu schaffen d. i. nicht entmutigen und anfechten zu lassen von Tagen des Bösen d. i. bösen, schlimmen Tagen (Ew. §. 287[b]), bis (was unausbleiblich) die Grube fertig gegraben wird, in welche der Gottlose stürzt (vgl. 112, 7 f.). יָהּ hat Nachdruck-*Dagesch,* welches nicht eigentlich verdoppelt und noch weniger verbindet, sondern nachdrückliche Aussprache des leicht unvernehmlich werdenden Buchstabens fordert: das anlautende י des Gottesnamens könnte hier bei vorausgehendem tonlosem *û*[1] leicht um seinen Lautwerth kommen, was das Dag. verhütet, vgl. 118, 5. 18. Mit כִּי wird dann die Gewißheit des mit עַד in Aussicht gestellten Ausgangs begründet. Gott kann unmöglich seine Gemeinde im Stiche lassen — er kann das nicht, weil überhaupt das Recht schließlich zu seinem Rechte kommen oder, wie es hier heißt, מִשְׁפָּט zu צֶדֶק umkehren muß d. h. das jetzt darniederliegende Recht muß zuletzt wieder zu strenger Aufrechthaltung, gerechter Handhabung kommen und ihm nach dann alle redlichen Herzens d. h. diese alle fallen ihm zu, das lange vermißte und ersehnte freudig begrüßend. מִשְׁפָּט ist das über die jeweilige Zeitgestalt erhabene sich immer gleiche principielle Recht und צֶדֶק ähnlich wie אֱמֶת Jes. 42, 3 die dieses Recht in thatsächliche Wahrheit und Wirklichkeit umsetzende Gerechtigkeit.

V. 16—19. In der 5. Str. rühmt der D. den Herrn als seine alleinige, aber auch zuverlässige und trostreiche Hülfe. Der Sinn der Frage v. 16 ist daß es keinen Menschen gibt, der ihm im Streite mit den Uebelthätern beistünde, לִי wie Ex. 14, 25. Richt. 6, 31 und עִם (ohne נִלְחָם oder dgl.) im Sinne von *contra* wie 55, 19 vgl. 2 Chr. 20, 6. Gott allein ist seine Hülfe. Er allein hat ihn dem Tode entrissen. Zu לוּלַי ist הָיָה zu ergänzen: wenn nicht gewesen wäre oder: wenn nicht wäre, Nachsatz: so hätte nicht viel daran gefehlt, so wäre es leicht dahin gekommen, daß Wohnung genommen hätte . . , vgl. zur Constr. 119, 92. 124,

---

1) Ist es richtig, daß wie AE und Parchon bezeugen das ו als aus *o (u)* + *i* zusammengesetzt von den Palästinensern *ü* gesprochen wurde, so wird dieses *Dag.* seiner orthophonischen Funktion nach in Fällen wie תִּסְרֵנִי יְהוָה und קְרָאתִי יָהּ um so begreiflicher, vgl. Pinsker, Einleitung S. 153. Geiger, Urschrift S. 277. In קוּמוּ צְאוּ Gen. 19, 14. Ex. 12, 31. קִימוּ סְעוּ Dt. 2, 24 haben צ und ס dieses Dagesch aus gleichem Grunde wie das שׁ in תִּשְׁבִּיתוּ שְׂאוֹר Ex. 12, 15 (s Heidenheim zu d. St.), näml. weil da überall Gefahr ist, den scharfen Zischlaut zu verschleifen. Schon Chajug (s. Ewald-Dukes' Beiträge 3, 23) wirrt dieses *Dag. orthophonicum* mit dem *Dag. forte conjunctivum* ineinander.

1—5. Jes. 1, 9 und zu כִּמְעַט mit dem *praet.* 73, 2. 119, 87. Gen. 26, 10 (wogegen mit dem *fut.* 81, 15). הוּמָה ist wie 115, 17 die Stille des Grabes und des Hades, hier Obj. zu שָׁכְנָה wie 37, 3 Spr. 8, 12 u. ö.[1] Wenn er sich schon als Gefallener erscheint, hält Gottes Gnade ihn aufrecht. Und wenn Gedanken, näml. trübe und bange, in seinem Innern sich mehren, ergötzen ihn Gottes Tröstungen, der Zuspruch seines Wortes und die Einsprechungen seines Geistes. שַׂרְעַפִּים ist wie 139, 23 s. v. a. שְׂעִפִּים v. סעף شعب spalten, verzweigen (Psychol. S. 181). Die Pluralform יְשַׁעֲשְׁעוּ hat wie der Plur. des Imper. Jes. 29, 9 zwei *Pathach*, deren zweites die Verselbständigung des *Chatef* von יְשַׁעְשַׁע ist.

V. 20—23. In der 6. Str. beruht der D. in sicherer Erwartung der unausbleiblichen göttlichen Vergeltung, die er im Eingange erfleht hat: Irrig gilt Vielen (auch Ges.) יְחָבְּרָה für *fut. Pu.* = יְחֻבַּרְךָ = יְחֻבַּר עִמָּךְ, eine Lautverkürzung mit Aufgeben der Verdoppelung, wofür sich kein Beispiel erbringen läßt; es ist *fut. Kal* = יַחְבָּרְךָ v. יַחְבֹּר = יָחְבַּר mit gleichem Rückgang des Ablauts[2], wie in יָחְנָךְ = יָחֳנָךְ Gen. 43, 29. Jes. 30, 19 (Hupf.). Eher als für *Pu.* ließe es sich für *Po.* halten (wie תְּאָכְלֵהוּ Iob 20, 26), aber auch schon das *Kal* (aeth. *chabara* oder intrans. *chabra*) bed. Gemeinschaft eingehen (Gen. 14, 3. Hos. 4, 17), also (ähnlich wie יָגֻרָךְ 5, 5): *num consociabitur tecum* (Aq. *μὴ μεθέξει σου*). כִּסֵּא ist hier der Richterstuhl, wie arab. *cursi* geradezu das Tribunal Gottes (im Untersch. von العَرْش dem Throne seiner Majestät); über הַוּוֹת s. zu 5, 10. Für עֲלֵי־חֹק (LXX Theod. *ἐπὶ προστάγματι*) ergibt sich, vorausgesetzt daß חֹק das göttliche ist, der Sinn: welcher Mühsal gestaltet d. i. ausbrütet und auswirkt, indem er das geschriebene göttliche Recht zum Rechtstitel rechtswidrigen Verfahrens macht, wodurch Unschuldige ins Unglück gestürzt werden. Hitz.: wider Fug (wie Symm. *κατὰ προστάγματος*) nach Spr. 17, 26., wo aber עַל־יֹשֶׁר wie *ἕνεκεν δικαιοσύνης* Mt. 5, 10 gemeint ist. Statt יָגוֹדּוּ schlägt Olsh. יָגוּרוּ 56, 7. 59, 4 vor, wie umgekehrt AE 56, 7 יָגוֹדּוּ liest; aber גּוּד גָּדַד hat die gesicherte Bed. *scindere, incidere* (vgl. جدّ, aber auch خدّ oben zu 32, 9), von der sich leicht die Bed.: *invadere* ableiten läßt (wov. גְּדוּד Einbruch, einbrechende Schar). Ueber דָּם נָקִי s. Psychol. S. 242: weil das Blut die Seele ist, wird vom Blute gesagt, was von der Person gilt. Subj. zu יגודו sind der Verderbens-Stuhl (womit ebensowol ein aus Vielen bestehender hoher Rath als ein Fürstenthron gemeint sein kann)

---

1) In der jüd. Volkssage ist *Duma* der Todtenwächter, unter dessen Aufsicht der Todesengel die Verstorbenen stellt *Berachoth* 18b. *Chagiga* 5a.

2) Mittelst einer ähnlichen Vocalversetzung, wie sie in תְּאַהֲבוּ Spr. 1, 22 anzunehmen ist, scheint auch מְסוֹבִּין = מוּסָבִּין (zu Tische liegend *ἀναπείμενοι*) der Pesach-Haggada erklärt werden zu müssen, welches Jos. Kimchi so unerklärlich findet, daß er es für einen traditionell gewordenen Schreibfehler hält. Das Vorkommen solcher passiver Participien mit Lautverschiebung im A. T. ist unsicher, s. Jesaia (Ausg. 2) S. 590 unt.

und seine Helfershelfer. In וַיְהִי und וַיָּשֶׁב drückt sich prophetische Gewißheit aus. Das Bild Gottes als מִשְׂגָּב ist davidisch-korahitisch. צוּר מַחְסִי erklärt sich aus 18, 2. Da הֵשִׁיב die Vergeltung als Rückkehr der verwirkten Schuld in Gestalt wirklicher Strafe bez., so läßt sich ebensowol „vergelten" als „zurückkehren machen" übers.; עֲלֵיהֶם aber statt לָהֶם (54, 7) legt die 7, 17 ausgedrückte Vorstellung nahe. Zu בְּרָעָתָם vergleicht Hitz. richtig 2 S. 14, 7. 3, 27. Der Ps. schließt mit Anadiplosis, wie er damit begonnen, und אֱלֹהֵינוּ besagt, daß die Vertilgung der Verfolger so gewiß erfolgen wird, als die Gemeinde Jahve ihren Gott nennen kann.

PSALM XCV.

Aufruf zur Anbetung Gottes und zum Gehorsam gegen sein Wort.

1 Auf, laßt uns frohlocken Jahve,
Jauchzen dem Hort unseres Heils!
2 Laßt uns vor sein Angesicht kommen mit Danken,
In Liedern laßt uns ihm jauchzen!

3 Denn ein großer Gott ist Jahve
Und ein großer König über alle Götter,
4 Er, in deß Hand der Erde Gründe
Und dem gehören der Berge Spitzen,
5 Welchem das Meer und Er hat es geschaffen,
Und das Festland haben seine Hände gebildet.
6 Kommt, wir wollen uns niederstrecken und hinsinken,
Wollen hinknien vor Jahve unsrem Erschaffer!
7 Denn Er ist unser Gott
Und wir Volk seiner Weide und Herde seiner Hand.

Heute wenn ihr doch auf seine Stimme hörtet!
8 Verhärtet ja nicht euer Herz wie bei Meriba,
Wie am Tage Massa's in der Wüste,
9 Wo mich versuchten eure Väter,
Mich erprobten, obwol sie mein Thun gesehn.
10 Vierzig Jahr' hatt' ich Verdruß an einem Geschlechte
Und sprach: „ein Volk irrgängigen Herzens sind sie".
Sie aber erkannten nicht meine Wege,
11 So daß ich schwur in meinem Zorn:
„Wahrlich nicht solln sie einkommen zu meiner Ruhe!"

Dieser Ps. ist dem vorigen durch Rühmung Jahve's als צוּר verwandt. Hat er eine bestimmte Veranlassung, so ist sie doch nicht ersichtlich. Er besteht aus einem vierzeiligen Eingang und zwei zehnzeiligen Gruppen.

V. 1—2. J. heißt Fels unseres Heils (wie 89, 27 vgl. 94, 22) als dessen fester und sicherer Grund. Das Haus Gottes besuchend kommt man vor Gottes Angesicht; קִדֵּם פָּנִים *praeoccupare faciem* ist s. v. a. *visere* (*visitare*). תּוֹדָה ist nicht *confessio peccati,* sondern *laudis.* Das בְּ vor תּוֹדָה ist das der Begleitung wie Mi. 6, 6., das vor זְמִרוֹת (Psalmen-Name nach 2 S. 23, 1., während מִזְמוֹר nur als technischer Ausdruck gebräuchlich) das des Mittels.

V. 3—7b. Dreifach wird die Anbetungswürdigkeit Gottes begründet: er ist über alle Götter erhaben als König, über alle Dinge als Schöpfer, über sein Volk als Hirte und Führer. אֱלֹהִים sind hier wie 96, 4 f. 97, 7. 9 u. ö. die Mächte der Natur- und Menschenwelt, welche die Heiden vergöttern und Könige nennen (wie מֹלֶךְ das vergötterte Feuer), welche aber sämtlich der Herrschaft Jahve's unterstehen, des unendlich über Alles was sonst Gott genannt wird Erhabenen (96, 4. 97, 9). Daß תְּוֹעֲפוֹת חָרִים die von der ermüdenden Arbeit benannten Grubenwerke (*μέταλλα*) der Berge (Böttch.) bez., ist schon deshalb unwahrsch., weil es allem Anschein nach Gegens. zu מֶחְקְרֵי־אֶרֶץ der Erde Schachten (Symm. *κατώτατα γῆς*) sein soll; eher ließe sich כֶּסֶף תּוֹעֲפוֹת Iob 22, 25 Silber der Ermüdungen, d. i. welches ermüdende Bergwerksarbeit zu Tage gefördert, und תועפות הרים a. u. St. mit Gusset. Geier Hgst. *cacumina montium quia defatigantur qui eo ascendunt*, eig. Klimmungen = Spitzen (Saad. Jefeth: نهايات äußerste Enden) der Berge erklären. Und auch Num. 23, 22. 24, 8 ließen sich תועפת auf וָעַם (יָעַם) *κάμνειν* zurückführen, wenn dieses wie وغف sich müde laufen = schnell laufen bedeuten könnte, wofür Riehm auf בִּיעָם „in Hast" Dan. 9, 21 verweist. Aber auf richtigere Spur führt LXX, welche Num. a. a. O. *δόξα* und a. u. St. *τὰ ὕψη τῶν ὀρέων* übers.: das V. יָעַם (וָעַם) transponirt aus יפע (ופע), geht auf die √ יפ, וף ragen, hoch s. zurück, wonach תועפות = תופעות *eminentiae* d. i. Emporragungen = Spitzen oder Hervorragungen = hohe (höchste) Stattlichkeit bed., welche an dem רְאֵם besonders in den hochgetragenen Hörnern (Dt. 33, 17 u. ö.) besteht, wogegen dessen Schnelllauf nirgends als hervorstechendes Merkmal erwähnt wird. An u. St. ist תועפות Synonym des arab. مِيفَاعٌ, مِيفَى *pars terrae eminens* (von وفى = יפע eig. werkzeuglich: Mittel des Hervorragens, näml. durch Ersteigung) und der von يفع abgeleiteten Höhen-Namen (wonach Hitz.: Zacken der Berge). In v. 5 hat הַיָּם neben הַבָּשֶׁת den Art., um dem Worte mehr Körper zu geben. Auf Grund dessen, daß J. Eigner (vgl. 1 S. 2, 8) weil Schöpfer aller Dinge ist, wiederholt sich die Aufforderung zur Anbetung, welche niemand näher angeht als Israel, das Volk, welches vor andern Völkern Jahve's Schöpfung ist, nämlich die Schöpfung seiner wundermächtigen Gnade. In der Aufforderung bed. הִשְׁתַּחֲוָיָה sich längs hinstrecken, der eig. Gestus der Adoration; כָּרַע gekrümmten Körpers hinkauern, hinsinken und בָּרַךְ arab. *baraka* von der Wurzelbed. brechen (verw. פָּרַק), vgl. beduinisch *bârik* eingeknickt, zusammengebrochen, spec. die Kniee brechen = beugen *in genua* (*πρόχυν pronum* = *procnum*) *procumbere* 2 Chr. 6, 13., altlat. *congenuclare* (*congenulare*).[1] Neben עַם מַרְעִיתוֹ Volk

1) Im karäischen Hebräisch ist נִבְרָךְ gebeugt Synon. von נִכְפָּף. Nichtsdestoweniger ist die Combination des בָּרַךְ mit *frangere* brechen fraglich. Die Araber geben dem Worte die Grundbed. sich ausbreiten, was sowol zu בְּרֵכָה (von der sich

seiner Weide ist צֹאן יָדוֹ nicht die von seiner Schöpferhand gebildete (Augustin: *ipse gratiâ suâ nos oves fecit*), sondern nach Gen. 30, 35 die unter seiner Obhut stehende Herde, die von seiner kundigen gewaltigen Hand geleitete und geschirmte. Böttch.: Herde seiner Hut, aber יָד in diesem Sinne (Jer. 6, 3) bed. nur den Platz, und „Herde seines Platzes" wäre Poesie und Prosa in Einem Bilde.

V. 7c—11. Mitten im masoretischen v. 7 beginnt das zweite Dekastich. Bis hieher hat die Gemeinde sich ermuntert zu anbetendem Erscheinen vor ihrem Gott, jetzt erschallt aus dem Heiligtum heraus die Stimme Gottes (Hebr. 4, 7) ernst mahnend ihr entgegen. Da בְּ שָׁמַע nicht blos hören, sondern gehorsam hören bed., so kann 7c nicht bedingender Vordersatz des Folg. sein. Hgst. will den Nachsatz ergänzen: „so wird er euch, sein Volk, segnen", aber אִם hat auch sonst (81, 9. 139, 19. Spr. 24, 11) wie לוּ optat. Bed., die es freilich durch Verschweigung eines verheißenden Nachsatzes gewonnen hat, ohne daß jedoch das Sprachbewußtsein überall einen solchen im Sinne hat. Das vorausgestellte הַיּוֹם hebt die Gegenwart, in welcher dieser Ruf zum Gehorsam ergeht, als entscheidenden Wendepunkt hervor. Warnend erinnert die Gottesstimme an die Selbstverhärtung Israels, die bei Meriba, am Tage Massa's zu Tage kam; gemeint ist wie auch 81, 8 die Gottesversuchung im 2. J. des Auszugs wegen Wassermangels in der Nähe des Horeb an dem Orte, der deshalb מַסָּה וּמְרִיבָה genannt wird Ex. 17, 1—7., wovon zu unterscheiden die Gottesversuchung im 40. J. des Auszugs bei מְרִיבָה, näml. dem Haderwasser bei Kadesch (vollständig מֵי־מְרִיבַת קָדֵשׁ oder kürzer מֵי־מְרִיבָה) Num. 20, 2—13 (vgl. zu 78, 20). Eig. bed. כמריבה nichts anderes als *instar Meribae* wie 83, 10 *instar Midianitarum*, aber dem Sinne nach ist כְּ s. v. a. כְּעַל 106, 32., wie כְּיוֹם s. v. a. כְּבְיוֹם. Zu אֲשֶׁר *quum* vgl. Dt. 11, 6. Der Sinn von גַּם־רָאוּ פָּעֳלִי ist nicht daß sie sein Werk auch (גם wie 52, 7) zu sehen bekamen, denn die Bez. auf die Felsenwasserspendung gäbe einen hier zwecklosen Ged., und um vom Gericht über die Gottversucher verstanden zu werden (Hupf. Hitz.) lautet die Aussage zu unbestimmt — also vielmehr: gleichwol (ὅμως Ew. §. 354a) hatten sie (= obwol sie hatten, vgl. גם Jes. 49, 15) gesehen sein Werk (sein wundersames Führen und Regieren) und konnten also dessen gewiß sein, daß er sie nicht verderben lassen werde. Das V. קוּט trifft mit *κοτέω κότος* zusammen; בְּדוֹר, wofür LXX τῇ γενεᾷ ἐκείνῃ, ist artikellos, damit der Begriff mit Absehn von seiner geschichtlichen Bestimmtheit in dem an sich ihm eignen Gewichte gefaßt werde: an einer Menschenmenge, wie sie eine Generation ausmacht, vgl. Jes. 26, 11 קנאת־עם den Eifer um ein Volk (näml. das deine). Mit וְאֹמַר erinnert J. an die wiederholten Erklärungen seines Unmuts ob ihres immer dem Irrweg, der zum Verderben führt, zugeneigten Herzens, die aber nichts fruchteten. Eben diese Erfolglosigkeit seiner Rüge hatte

---

ausbreitenden Wassermasse) als zu בָּרַךְ (von der sich breitauflegenden Körpermasse), sofern dieses nicht Denom. v. בִּרְכַּיִם, und zu בֶּרֶךְ (Ausbreitung, Zunahme, Gedeihen durch Wort und That vermitteln) einen passenden Wurzelbegriff bietet.

zur Folge, daß (אֲשֶׁר nicht ὅτι, sondern ὥστε wie Gen. 13, 16. Dt. 28, 27. 51. 2 K. 9, 37 u. ö.) Er schwur etc. (אִם = wahrlich nicht Ges. §. 155, 2f mit folgender emphatischer Futurform auf *ûn*); es ist der Schwur Num. 14, 27 ff. gemeint. Die ältere Generation starb in der Wüste und ging also durch ihren Ungehorsam des Einkommens in Gottes Ruhe verlustig. Wenn nun viele Jahrh. nach Mose in dem dav. Psalter mit dem bedeutsamen Aufruf: „heute wenn ihr hörtet auf seine Stimme!“ und mit Verweisung auf das Warnungsbeispiel der Väter zu unterwürfiger Anbetung Jahve's eingeladen wird, so hat also der Glaubensgehorsam nach wie vor den Gnadenlohn der Einkunft in Gottes Ruhe zu gewärtigen, dessen damals die Ungehorsamen verlustig gingen, und die Besitznahme Canaans ist also noch nicht die schließliche מְנוּחָה (Dt. 12, 9) gewesen. Dies die Anknüpfung der weiteren Gedankenreihe, welche sich dem Verf. des Hebräerbriefs c. 3—4 aus diesem Psalmtext ergibt.

PSALM XCVI.

Begrüßung des kommenden Reiches Gottes.

1 Singet Jahve ein neues Lied,
Singet Jahve, alle Lande.
2 Singet Jahve, benedeiet seinen Namen,
Thut fröhlich kund von Tag zu Tag sein Heil.
3 Erzählet unter den Heiden seine Ehre,
Unter allen Völkern seine Wunder.

4 Denn groß ist Jahve und preiswürdig sehr,
Furchtbar ist er über alle Götter.
5 Denn alle Götter der Völker sind Götzen,
Jahve aber hat die Himmel gemacht.
6 Glanz und Pracht ist vor ihm,
Macht und Zierde in seinem Heiligtum.

7 Gebt Jahve, ihr Völkergeschlechter,
Gebt Jahve Herrlichkeit und Macht.
8 Gebt Jahve die Ehre seines Namens,
Nehmt Opfergaben und kommt in seine Vorhöfe.
9 Betet Jahve an in heiligem Schmuck,
Bebet vor ihm, alle Lande.

10 Sagt unter den Heiden: „Jahve ist nun König,
So wird bestehn der Erdkreis ohne Wanken,
Regiren wird er die Völker in Geradheit.“
11 Es werden sich freun die Himmel
Und frohlocken die Erde,
Dröhnen das Meer und seine Fülle.

12 Jubeln wird das Gefild und alles darauf,
Alsdann werden jauchzen alle Bäum' im Walde —
13 Vor Jahve her, denn er kommt,
Denn er kommt, zu richten die Erde —
Er wird richten den Erdkreis in Gerechtigkeit
Und die Völker in seiner Treue.

Was Ps. 95, 3 sagt: *ein grosser Gott ist J. und ein grosser König über alle Götter*, wiederholt sich in Ps. 96. Die LXX überschreibt ihn 1) ᾠδὴ τῷ Δαυίδ, und wirklich hat ihn der Chronist fast ganz in das Lied aufgenommen, welches am Tage der Einholung der Bundeslade gesungen worden 1 Chr. 16, 23—33.; aber dieser reiht dort, wie die groben Nähte zwischen v. 22 und 23, 33 und 34 zeigen, geläufige Psalmen-Reminiscenzen (s. die Einleitung zu Ps. 105) musivisch aneinander, um annäherungsweise die Feststimmung und Festklänge jenes Tages auszudrücken. 2) ὅτε ὁ οἶκος ᾠκοδομεῖτο (*B* ᾠκοδόμηται) μετὰ τὴν αἰχμαλωσίαν. Mit Recht erklärt LXX hiermit den Ps. für ein nachexil. Lied: er entspricht durch und durch der Steigerung, welche Israels Bewußtsein von seinem Weltberuf im Exil erfahren hat. Die Bestimmung der Jahvereligion für die Menschheit kommt hier zum siegesfreudigsten lyrischen Ausdruck. Schon insofern ist der Grundton des Ps. deuterojesaianisch. Denn die Herrlichkeitshöhe des messianisch-apostolischen Berufes auszusprechen, auf welche Israel durch die Leidenstiefe des Exils hindurch emporgehoben wird, das ist ein Hauptzweck von Jes. c. 40—66. Alle diese nachexilischen Lieder stehen dem Geiste des N. T. um vieles näher als die vorexilischen, denn das N. T., welches die entschränkte Innerlichkeit des A. T. ist, ist durch das A. T. hindurch im Werden begriffen und das Exil war einer der wichtigsten Wendepunkte dieses fortschreitenden Processes.

Die Ps. 96—98 sind messianischer als manche im eig. Sinne des Worts messianische, denn der Schwerpunkt der alttest. Heilsverkündigung liegt nicht im Messias, sondern in der Parusie Jahve's — eine Thatsache die sich daraus erklärt, daß das Geheimnis der Menschwerdung jenseit der alttest. Heilserkenntnis bleibt. Alle menschliche Heilsvermittelung erscheint deshalb als rein menschliche und erhält noch dazu vermöge der nationalen Schranke, in welche die Heilsoffenbarung eingegangen ist, ein nationales und also äußerliches natürliches Gepräge. Wenn der ideale davidische König welcher gehofft wird auch Uebermenschliches leistet, so ist er doch nur ein Mensch, ein Gottesmensch zwar ohne Gleichen, aber nicht der Gottmensch. Das Geheimnis der Menschwerdung wirft zwar, je näher seine thatsächliche Offenbarung kommt, Strahlen seines Aufgangs auf die Prophetie, aber die Sonne selbst bleibt unterhalb des Horizontes: die Erlösung wird als eine Selbstthat Jahve's erhofft und „Jahve kommt" ist auch noch die Losung des letzten Propheten (Mal. 3, 1).

Die 5 Sechszeiler unseres Ps. 96 sind nicht zu verfehlen. Der Chronist hat 5 Zeilen beseitigt und dadurch den Strophenbau aufgelöst; eine Zeile (10^a) hat er von ihrer Stelle gerückt. Auch dadurch verräth sich die Ursprünglichkeit des Ps. im Psalter und die Abhängigkeit des Chronisten, der den Ps. als Historiker behandelt.

V. 1—3. Aufforderung an das Volk Jahve's, seinem Gotte zu lobsingen und die Heiden zu evangelisiren. Dreimal wiederholt sich שִׁירוּ. Das neue Lied setzt eine neue Gestalt der Dinge voraus und die Aufforderung dazu eine Gegenwart, welche als bürgerschaftleistender Anfang dieser Neugestaltung erschien, als Anfang näml. der Anerkennung Jahve's in der gesamten Völkerwelt und seines Herrschaftsantritts über die ganze Erde. Das neue Lied ist der Widerhall der sich anbahnenden Heils- und Herrlichkeitsoffenbarung, und diese ist auch der unerschöpfliche Stoff der von Tag zu Tag (מִיּוֹם לְיוֹם wie Est. 3, 7., wogegen Chr. מִיּוֹם אֶל־יוֹם wie Num. 30, 15) ergehenden Freudenkunde. 1^a lesen

wir wörtlich so Jes. 42, 10.; 2^b erinnert an Jes. 52, 7. 60, 6.; 3^a an Jes. 66, 19.

V. 4—6. Begründung der Aufforderung aus der nun offenbar gewordenen Herrlichkeit Jahve's. Der Satz 4^a ist wie auch 145, 3 aus 48, 2. כל־אלהים ist der Plur. von כָּל־אֱלוֹהַּ jeglicher Gott 2 Chr. 32, 15.; der Art. kann hier stehen und wegbleiben (95, 3 vgl. 113, 4). Alle Elohim d. i. Götter der Völker sind אֱלִילִים (von dem Neinwort אַל) Nichtse und Taugenichtse, wesenlos und nutzlos. Die LXX übers. *δαιμόνια*, als ob es שֵׁדִים hieße (vgl. 1 Cor. 10, 20), richtiger wäre *εἴδωλα* Apok. 9, 20. Symm. *ἀνύπαρκτοι* existenzlos. Was v. 5 sagt, wird Jes. c. 40. 44 u. anderwärts angeführt; אלילים ist ein nirgends häufiger als bei Jes. vorkommender Name der Idole. Das Heiligtum v. 6 ist hier das irdische. Von Jerusalem aus, über welchem das Licht zuerst aufgeht Jes. c. 60., offenbart sich Jahve's überweltliche Doxa nun inweltlich. הוֹד־וְהָדָר ist das übliche Wortpaar für Königsherrlichkeit. Der Chronist liest 6^b עֹז וְחֶדְוָה בִּמְקֹמוֹ Macht und Freude ist an seinem Orte (חֶדְוָה ein junges Wort, wie אַחֲוָה Brüderlichkeit, von einem alten Stamme Ex. 18, 9). Bei dem Orte Gottes ließe sich an den überräumlichen himmlischen Ort Gottes denken; jedoch mag der Chronist במקדשו deshalb in במקמו umgeändert haben, weil bei der Einbringung der Bundeslade der Tempel (בית המקדש) noch nicht gebaut war.

V. 7—9. Aufruf an die Völkerfamilien, Gott den Einen, Lebendigen und Herrlichen anzubeten. Dreimal wiederholt sich hier הָבוּ wie in Ps. 29., dessen Nachklang die ganze Str. ist. Mit den Gaben, welche in die Vorhöfe Jahve's (Chr. nur: לְפָנָיו) mitzubringen die Völker gemahnt werden, sieht sie Jesaia c. 60 einziehen. Statt בְּהַדְרַת קֹדֶשׁ hier und beim Chronisten bringt LXX noch einmal die Vorhöfe חצרת, aber die Abhängigkeit der Str. von Ps. 29 bürgt für den „heiligen Schmuck", ähnlich dem hochzeitlichen Kleid in der neutest. Parabel.[1] חִיל wov. חִילוּ, bed. sich wenden (حال), winden, kreisen vor Schrecken und Angst, wie גִּיל sich drehen (vgl. حال *circumire*) vor Freude. Statt מִפָּנָיו 9^b hat der Chr. מִלְּפָנָיו wie er auch 2 Chr. 32, 7 vgl. 1 Chr. 19, 18 mit beiden wechselt.

V. 10—11. Was unter den Völkern zu sagen ist, ist das freudenreiche Evangelium vom nun gekommenen und verwirklichten Himmelreich. Die Losung lautet יְ מָלַךְ wie Jes. 52, 7. LXX richtig: *ὁ κύριος ἐβασίλευσε*[2], denn מָלַךְ ist geschichtlich gemeint (Apok. 11, 17). אַף führt wie 93, 1 dasj. ein, was aus dieser Thatsache hervor- und also gewissermaßen über sie hinausgeht. Die Welt hienieden, bisher durch Krieg und Anarchie erschüttert, steht nun auf fortan unerschütterlichen Grundlagen unter Jahve's gerechtem und mildem Regimente. Das ist

1) Eine andere (talmudische) Textvariation ist בְּחָרְדַת קדש mit heiligem Beben.

2) Im Psalt. Veronense mit dem Zusatz *apo xylu*, Cod. 156 latinisirend *ἀπὸ τῷ ξύλῳ*, in den lat. Psalterien (ausgen. Vulg.) *a ligno*, ohne Zweifel ein Zusatz von altchristlicher Hand, auf den aber von Justin und allen alten lat. Vätern großer Werth gelegt wird.

die Freudenkunde der neuen Zeit, welche der D. von seiner Gegenwart aus weissagt, indem er die alsdann die ganze Schöpfung durchdringende Freude schildert, wobei es kaum beabsichtigt ist, daß 11^a und 11^b akrostichisch die Gottesnamen יהוה und יהו enthalten. Dieses Hereinziehen aller Creaturen in die Freude über Jahve's Parusie ist ein Charakterzug von Jes. 40—66. Schon Jes. 35, 1 f. werden diese Saiten angeschlagen. „Das Meer und seine Fülle" wie Jes. 42, 10. Beim Chronisten steht 10^a (ויאמרו statt אמרו) zwischen 11^b und 11^c, nach Hitz., der hier allen Scharfsinn zu Gunsten jener andern Textrecension aufbietet, durch Versehn eines Abschreibers.

V. 12—13. Der Chr. verwandelt das antike עָדָי in prosaisches חַשְׂרָה und כל־עצי־יער mit Weglassung des כל in עצי חיער. Der Psalmist seinerseits folgt dem Muster Jesaia's, welcher die Waldbäume jubeln und in die Hände klatschen läßt 55, 12. 44, 23. Das in diese Freudenzeit aller Creatur, welche mit Jahve's Zukunft anhebt, weisende אָז ist wie Jes. 35, 5 f. Statt לִפְנֵי „angesichts" hat der Chr. das ihm geläufige מִלִּפְנֵי, womit die Freude als durch Jahve's Erscheinen veranlaßt bez. wird. Die Zeilen 13^{bc} lauten ähnlich wie 9, 9. Der Chr. hat v. 13 verkürzt, indem er zu dem Mosaikstück aus Ps. 105 forteilt. Der D. blickt am Schlusse von der idealen Vergangenheit aus in die Zukunft. Das zweimalige בָּא ist Partic. Ew. §. 200. Zum Gericht gekommen, wird Jahve, nachdem er strafgerecht gerichtet und gesichtet, in Gnadengerechtigkeit und Verheißungstreue regiren.

PSALM XCVII.

Der Durchbruch des Reiches Gottes des Richters und Heilands.

1 Jahve ist nun König, es jauchzt die Erde,
Es freuen sich der Inseln viele.
2 Gewölk und Dunkel ist rings um ihn,
Gerechtigkeit und Gericht der Pfeiler seines Throns.
3 Feuer geht vor ihm her
Und flammt hinweg rings seine Gegner.

4 Es lichten seine Blitze den Erdkreis,
Es siehts und zittert darob die Erde.
5 Berge zerschmelzen wie Wachs vor Jahve,
Vor dem Herrn der ganzen Erde.
6 Es verkünden die Himmel seine Gerechtigkeit
Und sehen alle Völker seine Ehre.

7 Zuschanden werden alle Bilderdiener,
Die sich berühmen der Götzen;
Es werfen ihm sich nieder alle Götter.
8 Es hörts und freut sich darob Zion
Und jauchzen darob die Töchter Juda's —
Um deiner Gerichte willen, Jahve!

9 Denn du, Jahve, bist der Höchste über die ganze Erde,
Bist hoch erhaben über alle Götter.

10 Die ihr Jahve liebt, hasset das Böse!
Der die Seelen seiner Frommen hütet,
Aus Frevler-Hand wird er sie retten.
11 Licht ist gesäet dem Gerechten
Und den Redlichgesinnten Freude.
12 Freut euch, ihr Gerechten, in Jahve,
Und lobsinget seinem heiligen Namen.

Auch dieser Ps. hat die Zukunft Jahve's, der durch Gericht hindurch sein Reich einnimmt, zum Thema und die Losung יהוה מלך zum Grundton. Die LXX überschreibt ihn: τῷ Δαυίδ, ὅτε ἡ γῆ αὐτοῦ καθίσταται (καθίστατο), Hier. *quando terra ejus restituta est.* Das τῷ Δαυίδ ist nichtig, die Restaurationszeit, der er entstammt, ist die nachexilische, denn er ist musivisch aus älteren Originalstellen davidisch-asafischer Ps. und der Propheten, bes. Jesaia's, zusammengesetzt und ist ganz und gar Ausdruck des aus dem Exil hervorgegangenen religiösen Bewußtseins.

V. 1—3. Lauter Nachklänge der älteren Literatur: v. 1 vgl. Jes. 42, 10—12. 51, 5; v. 2^a vgl. 18, 10. 12.; v. 2^b = 89, 15.; v. 3^a vgl. 50, 3. 18, 9; v. 3^b vgl. Jes. 42, 25. Mit יְהוָה מָלָךְ stellt sich der D. von dem sichtlichen Kommen des Reiches Gottes in der Gegenwart aus auf den Standpunkt des gekommenen. Mit ihm zugleich kommt reicher Stoff allgemeiner Freude. תָּגֵל als Indicativ wie 96, 11 u. ö. רַבִּים sind alle, denn sie alle sind eben viele (vgl. Jes. 52, 15). Die v. 2 sich vorbereitende Schilderung der Theophanie erinnert auch an Hab. c. 3. Die dunkle Selbstverhüllung Gottes bekundet seinen richterlichen Ernst. Weil er als Richter kommt, wird auch der Basis seines Königsthrons und Richterstuhls gedacht. Sein Vorbote ist Feuer, welches allenthalben seine Widersacher verzehrt, wie einst das aus der Wolkensäule hervorbrechende die Aegypter.

V 4.—6. Wieder lauter Nachklänge der älteren Literatur: v. 4^a = 77, 19.; v. 4^b vgl. 77, 17.; v. 5^a vgl. Mi. 1, 4.; v. 5^b vgl. Mi. 4, 13.; v. 6^a = 50, 6.; v. 6^b vgl. Jes. 35, 2. 40, 5. 52, 10. 66, 18. Der D. fährt fort, Zukünftiges mit historischer Gewißheit zu beschreiben. Was 77, 19 von der vorzeitigen Gottesoffenbarung gesagt wird, trägt er auf die endzeitige über. Die Erde siehts und geräth in Folge dessen in Kreisen; die LA נָתַחִל, nach Hitz. (vgl. Ew. §. 232b) überliefert, ist doch nur ein fortgeerbter Punktationsfehler, das Richtige ist Heidenheims und Baers nach Codd. wiederhergestellte LA וַתָּחֶל (vgl. 1 S. 31, 3) wie וַתָּקָם, וַתָּבֶן, וַתָּשֶׂם, וַתָּרֶם. Das Bild vom Wachs findet sich schon 68, 3 und „Herr der ganzen Erde" heißt J. auch Zach. 4, 14. 6, 5. Die Verkündigung der Himmel ist Ausdruck der Freude 96, 11. Sie verkündigen die richterliche Strenge, mit welcher J. verheißungsgemäß seinen Heilsplan durchsetzt, dessen Verwirklichung darin zum Ziele gelangt ist, daß alle Menschheit Gottes Herrlichkeit sieht.

V. 7—8. Wenn die Herrlichkeit Jahve's offenbar wird, wird alles von ihrem Lichte gestraft und verzehrt was ihr entgegen ist. Die Götzendiener werden mit Scham und Schrecken ihre Täuschung inne Jes. 42, 17. Jer. 10, 14. Die von den Heiden vergötterten übermenschlichen Gewalten (LXX ἄγγελοι) unterwerfen sich dann Ihm, der אלהים

in absoluter Persönlichkeit allein ist. הִשְׁתַּחֲווּ ist nicht Imper. (LXX Syr.), denn als Machtbefehl stände dieser Satz abrupt und folgenlos, sondern Perf. der Thatsächlichkeit; das Citat Hebr. 1, 6 ist aus Dt. 32, 43 LXX. In v. 8 (nach 48, 12) zieht sich der Umblick des D. wieder auf sein Volk zurück. Wenn Zion hört, daß J. erschienen und alle Welt und alle Gewalten sich ihm unterwerfen, so freut es sich, denn es ist ja ihr Gott, dessen Königtum zur Geltung kommt. Und mit der Muttergemeinde frohlocken alle Tochtergemeinden des jüdischen Landes ob des Heils, welches durch Gerichte hindurch anbricht.

V. 9. Die Form נְגַלַּתָּ folgt mit ihrem Doppel-Pathach der Regel der Vv. ל״ה, welche zugleich פ״נ sind 47, 10. 38, 7 (s. Baur zu u. St.). Mit diesem distichischen Epiphonem (9^a = 83, 19; 9^b vgl. 47, 3. 10) könnte der Ps. schließen, es folgt aber noch eine (viell. erst später hinzugekommene) paränetische Strophe.

V. 10—12. Das Mahnwort: hasset das Böse besagt Alles. Die Anrede: die ihr Jahve liebt begründet es: Liebe Gottes ist nothwendigerweise zugleich Hassen des Bösen. Dann wird es mit trostreichen Verheißungen bekräftigt. Zwar ist v. 12^a = 32, 11.; v. 12^b = 30, 5 und die Verheißung v. 10 ist die gleiche wie 37, 28. 34, 21., aber übrigens ist diese Str., zumal v. 11., eigentümlich — ein ermutigender Aufruf zur Treue in einer Zeit, in welcher kampfscheues Liebäugeln mit dem Heidentume nahe gelegt und standhaftes Festhalten an J. mit Verlust des Lebens bedroht war; חֲסִידָיו heißen, wie in der maccab. Zeit (Ἀσιδαῖοι), die Bekenntnistreuen. Das schöne Bild v. 11 wird von den alten Uebers. ausgen. Symm. (ἔσπαρται) verkannt, indem sie זרח (112, 4) statt זרע lesen. Gesäet = der Erde eingestreut bed. זָרֻעַ hier nicht, sondern auf seinen Lebensweg gestreut, so daß er, der Gerechte, Schritt für Schritt im Lichte sich fortbewegt. Mit Recht vergleicht Hitz. *κίδνανται, σκίδνανται* von Morgenroth und Sonne. *Et jam prima novo,* sagt von ersterem auch Virgil, *spargebat lumine terras.*

PSALM XCVIII.

Begrüßung des in Gerechtigkeit und Heil Offenbargewordenen.

1 Singet Jahve ein neues Lied,
Denn Wunder hat er gethan,
Es half ihm seine Rechte und sein heiliger Arm.
2 Kundgemacht hat Jahve sein Heil,
Vor den Augen der Nationen offenbart seine Gerechtigkeit.
3 Er gedachte seiner Gnade und seiner Treue dem Hause Israel,
Es sahen alle Enden der Erde das Heil unseres Gottes.

4 Jauchzet Jahve, alle Lande,
Brecht aus in Frohlocken und musiciret —
5 Musiciret Jahve mit der Cither,
Mit der Cither und Stimme des Gesangs.
6 Mit Drommeten und lautem Hörnerklang
Jauchzet angesichts des Königes Jahve!

7 Es brause das Meer und was es füllet,
Der Erdkreis und die darauf wohnen.
8 Die Ströme mögen in die Hände klatschen,
Zusamt die Berge frohlocken
9 Vor Jahve her, denn er kommt zu richten die Erde —
Er wird richten den Erdkreis mit Gerechtigkeit
Und die Völker mit Geradheit.

Es ist dies der einzige Ps., welcher מִזְמוֹר ohne weiteren Zusatz überschrieben ist, weshalb er *Aboda zara* 24b מזמורא יחומא genannt wird. Der Syrer überschreibt *de redemtione populi ex Aegypto*, aber das „neue Lied" ist nicht das Lied Mose's, sondern das Gegenbild dieses, vgl. Apok. 15, 3. Dort am Meere erscholl das יְ מלך erstmals, hier wird die Vollendung des dort angehobenen Anfangs besungen, die schließliche Glorie des durch Gericht zu voller Wirklichkeit hindurchbrechenden göttlichen Reiches. Anfang und Schluß sind aus Ps. 96. Dazwischen ist fast alles aus Jes. II. Dieses Buch des Trostes für die Exulanten ist wie ein kastalischer Quell für die religiöse Lyrik geworden.

V. 1—3. 1^{ab} lasen wir schon 96, 1. Was 1^{c}—3 folgt ist aus Jes. 52, 10. 63, 5 vgl. 7. 59, 16 vgl. 40, 10. Die Grundstelle Jes. 52, 10 zeigt gegen Hitz. daß das ־ v. 2 richtig gesetzt ist. לְעֵינֵי ist Gegens. des Hörensagens (vgl. للعين aus eignem Anschaun *opp.* للخبر aus Relation Iob 42, 5). Der Dativ לְבֵית יִשׂרָאֵל hängt nach 106, 45 vgl. Lc. 1, 54 f. von וַיִּזְכֹּר ab.

V. 4—6. Der Aufruf v. 4 fordert Gejauchz des Mundes, dessen männiglich fähig ist; v. 5 Verbindung des Gesangs und Saitenspiels, wie der Leviten; v. 6 Gejauchz d. i. Geschmetter (Num. 31, 6 vgl. 23, 21) der Blasinstrumente, wie der Priester. Zu v. 4 vgl. Jes. 44, 23. 49, 13. 52, 9 nebst 14, 7 (indem פִּצְחוּ רְנָנָה וְרַנְּנוּ s. v. a. פִּצְחוּ רִנָּה). קוֹל זִמְרָה findet sich auch Jes. 51, 3.

V. 7—9. Auch hier ist alles Widerhall älterer Psalm- und Prophetenworte: 7^{a} = 96, 11.; 7^{b} wie 24, 1.; v. 8 nach Jes. 55, 12 (wo מָחָא כַּף statt des sonst üblichen חָקַע כַּף 47, 2 oder הִכָּה כַּף 2 K. 11, 12 von den Bäumen des Feldes gesagt wird); v. 9 = 96, 13 vgl. 10. Eigentümlich diesem Ps. in Hereinziehung der Naturwelt in die Freude der Menschheit sind die klatschenden נְהָרוֹת: die Ströme werfen hohe Wellen auf, die wie klatschende Hände ineinander übergehen[1], vgl. Hab. 3, 10., wo der Meeresabgrund seine Hände zur Höhe emporhebt d. i. seine Wogen gen Himmel thürmt.

PSALM XCIX.

Lobgesang auf den Dreimalheiligen.

1 Jahve regiert, es zittern Völker;
Auf Cheruben sitzend, es schwankt die Erde.

1) Luther: *die Wasserströme frolocken;* Eychman's *Vocabularius predicantium* erklärt *plaudere* durch *frôhlocken vor freuden*, *die hend zusammen schlahen pre gaudio*, vgl. Luthers Uebers. von Ez. 21, 17.

2 Jahve ist in Zion groß
Und erhaben Er über all die Völker.
3 Preisen werden sie deinen Namen groß und furchtbar —
Heilig ist Er.

4 Und eines Königs Gewalt, der das Recht liebt,
Hast Du festgestellt in Geradsinnigkeit;
Recht und Gerechtigkeit hast Du in Jakob vollzogen.
5 Erhebet Jahve unsern Gott,
Und streckt euch hin an seiner Füße Schemel —
Heilig ist Er.

6 Mose und Ahron unter seinen Priestern
Und Samuel unter den Anrufern seines Namens —
Sie riefen zu Jahve und Er erhörte sie.
7 In Wolkensäule redete er zu ihnen,
Die da beobachteten seine Zeugnisse
Und das Gesetz das er gegeben ihnen.
8 Jahve unser Gott, Du hast erhört sie,
Ein vergebender Gott warst du ihnen
Und ein Rächer ob ihrer Thaten.
9 Erhebet Jahve unsern Gott
Und werft euch nieder an seinem heil'gen Berg,
Denn heilig ist Jahve unser Gott.

Der dritte der Ps. (93. 97. 99), welche mit der Losung יְהוָה מָלָךְ beginnen, in drei Theile zerfallend, deren erster (v. 1—3) mit קָדוֹשׁ הוּא, der zweite (v. 4. 5) mit קָדוֹשׁ הוּא, der dritte volltönender mit קָדוֹשׁ יְהוָה אֱלֹהֵינוּ schließt — ein irdisches Echo des serafischen Trisagions. Die beiden ersten *Sanctus* sind zwei Hexastiche; das dritte bilden nach ebendem Gesetze, nach welchem der 3. und der 6. Schöpfungstag aus je 2 Schöpfungswerken bestehen, zwei Hexastiche. Diese Kunstform zeugt gegen Olsh. für die Unverletztheit des Textes, aber das Helldunkel der Sprache und des Ausdrucks stellt an den Leser nicht geringe Anforderungen.

Den gründlichsten Blick in das Innere dieses Ps. hat Bengel gethan: „Der 99. Ps. hat drei Theile, in welchen der HErr als der da kommt, als der da ist und als der da war gerühmt wird, und jeder Theil wird mit dem Lobspruch beschlossen: Er ist heilig.“ Danach wird der Ps. von Oettinger, Burk und C. H. Rieger ausgelegt.

V. 1—3. Die drei Futt. sprechen Thatsachen der Zukunft aus, welche die vom Himmel und hienieden von Zion aus die Erdwelt überwaltende Königsherrschaft Jahve's zur unausbleiblichen Folge hat, also was geschehen muß und wird. Das Part. *insidens Cherubis* (80, 2 vgl. 18, 11) ist Bestimmung der Art und Weise (Olsh.): er regirt, über Cheruben thronend. רגז ist wie נוע Weiterbildung der √ נא *vv* neigen, nicken. Es ist kein Zittern gemeint, welches der schlechthinige Gegensatz der Freude ist, sondern ein Zittern zum Heile. Das *Breviarium in Psalterium,* welches den Namen des Hieron. trägt, bem.: *Terra quamdiu immota fuerit, sanari non potest; quando vero mota fuerit et intremuerit, tunc recipiet sanitatem.* In 3ª geht die Aussage in Gebetsanrede über; man fühlt, wie die Hoffnung, daß der „große und furchtbare Name“ (Dt. 10, 17) allgemein anerkannt und also die Religion Israels zur Weltreligion werden wird, den D. bewegt und hebt. Daß es dennoch nicht קָדוֹשׁ אַתָּה, sondern קָדוֹשׁ הוּא heißt, erklärt sich

aus dem Anschlusse an das serafische Trisagion Jes. 6, 3. הוּא geht auf Jahve; Er und seine Name sind leicht ineinander überschwebende Begriffe.

V. 4—5. Das zweite *Sanctus* feiert ihn im Hinblick auf sein fortdauerndes gerechtes Walten in Israel. Die meisten Ausll. construiren: „Und (preisen werden sie) des Königs Gewalt, des Recht liebenden", aber diese Anknüpfung an יוֹדוּ über den im Wege stehenden Refrain hinweg ist mislich. Jedoch auch ein selbständiger Satz kann וְעֹז מֶלֶךְ מִשְׁפָּט אָהֵב nicht sein, da sich אָהֵב nicht von עֹז (LXX Aq.), sondern nur von ihrem Inhaber sagen läßt. Die auch von LXX vertretene Vershalbirung bei אהב hält also nicht Stich. משפט אהב ist Attributivsatz zu מלך in gleicher Stellung wie 11, 7., und עז mit Zubehör ist vorausgeschicktes Obj. zu כּוֹנַנְתָּ, welches wie hier des Königs Gewalt so anderwärts den Königsthron zum Obj. hat 9, 8. 2 S. 7, 13. 1 Chr. 17, 12., sich aber hier zugleich in מֵישָׁרִים (mit *Dag. forte conj.*) ein permutatives anderes Obj. (vgl. das permutative Subj. 72, 17) gibt (Hitz.) oder vielmehr, da מישרים vorwiegend als Adverbialbegriff gebraucht wird, dieses als Bestimmung der Art und Weise des Richtens und Regirens übliche מישרים (58, 2. 75, 3. 9, 9 u. ö.) sich unterordnet: und Gewalt eines Königs der das Recht liebt d. i. eines nicht nach dynastischer Willkür, sondern sittlichen Normen regirenden hast du begründet in redlicher (auf Gerechtigkeit und Billigkeit gerichteter) Gesinnung und Absicht. Es ist das theokratische Königtum gemeint, was Moll anerkennt, wogegen Richm dessen Erwähnung mit Unrecht in einem Ps. der von Jahve's königlichem Walten handele fremdartig findet (vgl. dagegen z. B. 1 Chr. 28, 5. 29, 23), und 4c sagt was J. durch dasselbe je und je ausgerichtet hat: er hat auf diese Weise Recht und Gerechtigkeit (vgl. z. B. 2 S. 8, 15. 1 Chr. 18, 14. 1 K. 10, 9. Jes. 16, 5) in seinem Volke gehandhabt. Aus dieser Gerechtigkeitsoffenbarung Gottes, welche innerhalb des Volkes der Heilsgeschichte hervorstechender ist und besser gewürdigt werden kann als anderwärts, erwächst die Aufforderung, J. den Gott Israels hoch zu erheben und sich am Schemel seiner Füße tief zu beugen. לַהֲדֹם רַגְלָיו wie 132, 7 ist nicht Angabe des Objekts (denn Jes. 45, 14 ist anderer Art), sondern (wie sonst אֶל) des Orts, an welchem oder der Richtung (vgl. 7, 14), in welcher die *προσκύνησις* geschehen soll. Fußschemel Jahve's heißt der Tempel 1 Chr. 28, 2 vgl. Thren. 2, 1. Jes. 60, 13 mit Bezug auf die Bundeslade, deren Capporeth dem durchsichtigen Sapphir Ex. 24, 10 und dem krystallartigen Firmamente der Mercaba Ez. 1, 22 vgl. 1 Chr. 28, 18 entspricht.

V. 6—9. Das Gesicht des dritten *Sanctus* blickt in die Geschichte der vorköniglichen Vorzeit. Der D. beruft sich dafür, daß J. ein lebendiger und in Gnade und Gericht sich bewährender Gott ist, auf drei Heroen der Vorzeit und deren urkundliche Erlebnisse. Der Ausdruck lautet freilich wie auf Gegenwärtiges und Hitz. glaubt ihn deshalb von den Drei als himmlischen Fürbittern nach Art des Onias und Jeremia in der Vision 2 Macc. 15, 12—14 deuten zu müssen. Aber abgesehen davon daß dies eine den Vorstellungen der jüngsten wie ältesten Ps.

vom Jenseits widersprechende Lebensbethätigung der selig Entschlafenen voraussetzt, scheitert diese Auffassung an 7^a, wonach auch ein himmlisches Reden Gottes mit den Drei „in der Wolkensäule" angenommen werden müßte. Die Nominalsätze 6^{ab} kennzeichnen sich durch ihren Inhalt sattsam als Rückblick, wodurch das folg. Part. und die folg. Fut. zum Ausdruck des vormals fort und fort Geschehenen gestempelt werden. Die Vertheilung der Prädicate auf die Drei ist wolbedacht. Mose war auch ein gewaltiger Beter, denn mit seinen zum Gebet emporgehobenen Händen schaffte er seinem Volke Sieg über Amalek Ex. 17, 11 f. und stellte sich ein ander Mal vor den Riß und rang es von Gottes Zorne und dem Untergang los 106, 23 (Ex. 32, 30 – 32) vgl. auch Num. 12, 13., und Samuel ist zwar der Abkunft nach nur Levit, aber dem Amte nach in einer Zeit des Nothstands Cohen, denn er opfert selbständig an Orten, wo wegen Abwesenheit des h. Zeltes mit der Lade nach dem Gesetzesbuchstaben nicht geopfert werden durfte, baut in Rama, seinem Richtersitze, einen Altar und hat bei den Gottesdiensten auf der Bama daselbst eine mehr denn hohepriesterliche Stellung, indem das Volk die Opfermahlzeiten nicht beginnt, ehe er die Opfer gesegnet (1 S. 9, 13). Aber der Charakter des gewaltigen Beters wird bei Mose durch den des Priesters überwogen, denn er ist, so zu sagen, der Urpriester Israels, indem er zweimal auf ewige Zeiten grundlegliche priesterliche Acte vollzogen, näml. bei der Bundesweihe unten am Sinai die Blutsprengung Ex. 24 und bei der Priesterweihe das gesamte, für die geweihte Priesterschaft musterbildliche Ritual Lev. 8.; auch war er es, der vor der Priesterweihe den Dienst im Heiligtum versah: die Schaubrote auflegte, den Leuchter herrichtete und auf dem goldenen Altar räucherte Ex. 40, 22—27. Bei Samuel hingegen wird der Charakter des gottesdienstlichen Mittlers durch den des gewaltigen Beters überwogen: er erflehte Israel den Sieg von Ebenezer über die Philister 1 S. 7, 8 f. und bekräftigte seine Mahnworte mit dem Wunderzeichen, daß es auf seinen Ruf zu Gott mitten in wolkenloser Zeit donnerte und regnete 1 S. 12, 16—18 vgl. Sir. 46, 16 f. Absichtlich sagt der D.: Mose und Ahron waren unter seinen Priestern, Samuel unter seinen Betern — diese 3. zwölfzeilige Str. gilt nicht den Drei insbes., sondern dem zwölfstämmigen Priester- und Betervolke, zu dem sie gehören. Denn 7^a kann nicht von den Drei gemeint sein, da es, ausgen. einen einzigen Fall Num. 12, 5., immer nur Mose, nicht Ahron, geschweige Samuel ist, mit welchem Gott solchergestalt verhandelt. אֲלֵיהֶם geht auf das Gesamtvolk, welches Ex. 33, 7 f. mit seinem Anliegen an die durch Mose vermittelte Gottesoffenbarung aus der Wolkensäule gewiesen wird. So wird denn auch schon 6^c von den Drei mit Einschluß des Volkes zu verstehen sein, welches sie mittlerisch vertraten: rufend (קֹרְאִים nach dem Paradigma der ל״ה wie חֹטְאִים 1 S. 14, 33) zu Jahve d. i. so oft sie (diese Priester und Beter, zu denen ein Mose Ahron Samuel gehörten) zu J. riefen, da erwiderte er ihnen — er offenbarte sich dem Volke, das solche Choragen hatte, in der Wolkensäule, ihnen die seine Zeugnisse beobachteten und das Gesetz das er ihnen gegeben.

Ein Blick auf v. 8 zeigt, daß in Israel selbst Gute und Böse, Gutes und Böses unterschieden werden. Gott erhörte die welche erhörlich beten konnten; 7^{bc} ist, virtuell wenigstens, ein die Voraussetzung erhörlichen Gebets aussprechender Beziehungssatz. In v. 8 wird der Ged. hinzugebracht, daß die Geschichte des Israels der Erlösungszeit nicht minder ein Spiegel der göttlichen Gerechtigkeit, als der sündevergebenden göttlichen Gnade ist. Bezieht man v. 7. 8 durchaus auf die Drei, so erscheinen עֲלִילוֹת und נֹקֵם, auf ihre Schwachheitssünden bezogen, als zu starke Ausdrücke; mit Symm. aber (*καὶ ἔκδικος ἐπὶ ταῖς ἐπηρείαις αὐτῶν*) und Kimchi das Suff. von עֲלִילוֹתָם objektiv zu fassen (*ea quae in eos sunt moliti Core et socii ejus*), wie auch *ulciscens in omnes adinventiones eorum* der Vulg. erklärt wird[1], ist gewaltsam. Bei der Bez. auf das Volk erklärt sich Alles ungezwungen, auch der hier eintretende Gebetsaufschwung (vgl. Mi. 7, 18). Die Erinnerung an das Geschlecht der Wüste, welches der Verheißung verlustig ging, ist eine ernste Mahnung für das Geschlecht der Gegenwart. Der Gott Israels ist heilig in Liebe und Zorn, wie er Ex. 34, 6—7 selber seinen Namen entfaltet. Darum ruft der D. seine Volksgenossen auf, diesen Gott, den sie mit Stolz den ihren nennen können, zu erheben d. i. seine Erhabenheit anerkennend zu bekennen und an (לְ vgl. אֶל 5, 8) dem Berge seiner Heiligkeit, der Stätte seiner Wahl und seiner Gegenwart, anbetend niederzufallen.

PSALM C.

Aufforderung aller Welt zum Dienste des wahren Gottes.

1 **Jubelt Jahve, alle Lande!**
2 **Dienet Jahve mit Freuden,**
Kommt vor ihn mit Frohlocken.
3 **Erkennet, daß Jahve Gott ist:**
Er hat uns gemacht und sein sind wir,
Sein Volk und Herde seiner Weide.

4 **Kommt in seine Thore mit Danken,**
In seine Vorhöfe mit Lobpreis,
Danket ihm, benedeiet seinen Namen.
5 **Denn gütig ist Jahve,**
Ewig seine Gnade
Und bis in Geschlecht und Geschlecht seine Treue.

Dieser Ps. schließt die mit Ps. 91 begonnene Reihe deuterojesaianischer Psalmen. Ihnen allen ist jene sanfte Erhabenheit, sonnige Heiterkeit, ungetrübte Geistlichkeit, neutestamentliche Entschränktheit gemein, welche wir an dem zweiten Th. des B. Jesaia bewundern, und auch außerdem sind sie durch die Figur der Anadiplose und mancherlei Gleich- und Anklänge mit einander verkettet.

Auch die Anordnung ist, wenigstens von Ps. 93 an, jesaianisch: sie vergleicht

1) v. Raemdonck in seinem *David propheta cet.* 1800: *in omnes injurias ipsis illatas, uti patuit in Core cet.*

sich dem Verhältnisse von Jes. c. 24—27 zu c. 13—23. Wie jener Weissagungscyklus den über die Völker nach Art eines musikalischen Finale abschließt, so haben die Gottherrschaftspsalmen von Ps. 93 an, welche die entfaltete Glorie des Königtums Jahve's vergegenwärtigen, Jubilate- und Cantate-Psalmen im Gefolge.

Wie sinnig die Anordnung ist, zeigt sich auch daran, daß dieses letzte Jubilate ganz und gar das Echo des ersten, nämlich der 1. Hälfte von Ps. 95 ist. Dort finden sich schon alle hier wiederklingenden Gedanken. *Er*, hieß es dort v. 7., *ist unser Gott und wir Volk seiner Weide und Herde seiner Hand.* Und v. 2: *Lasst uns vor sein Angesicht kommen mit Danken* בְּתוֹדָה, *in Liedern lasst uns ihm jauchzen!*

Dieses תודה findet sich hier im Psalmtitel מִזְמוֹר לְתוֹדָה. Im Sinn von „Psalm zu Danksagung" gefaßt, würde er sehr wenig besagen. Wir dürfen לתודה, wie in dieser Reihe ליום השבת 92, 1 und wie לזכיר 38, 1. 70, 1., mit Trg. Mendelss. Ew. Hitz liturgisch fassen. Es ist nicht blos Herzens-Thoda, sondern Schelamim-Thoda gemeint, זֶבַח תּוֹדָה 107, 22. 116, 17., welches auch schlechtweg תודה genannt wird 56, 13. 2 Chr. 29, 31. Es heißt so diejenige Art von שלמים, welche על־תודה d. i. zu dankbarer Lobpreisung für empfangene göttliche Wolthaten, insbes. wundersame Beschirmung und Rettung (s. Ps. 107), dargebracht wird. Das eigentümliche Ritual dieser Friedopfer, welche den Stempel gesteigerter Heiligkeit und Traulichkeit tragen, wird Lev. 7, 12 15 beschrieben.

V. 1—3. Der Aufruf v. 1 lautet wie 98, 4. 66, 1.; כָּל־הָאָרֶץ sind alle Lande oder vielmehr alle zur Erdbevölkerung gehörigen Menschen. Der erste parallellose und insofern monostichische Vers ist wie das Signal eines Posaunenstoßes. Statt עִבְדוּ אֶת־יְ בְּשִׂמְחָה heißt es 2, 11 עִבְדוּ אֶת־יְ בְּיִרְאָה; Furcht und Freude schließen sich nicht aus: die Furcht gilt dem erhabenen Herrn und dem heiligen Ernst seiner Forderungen, die Freude dem gnadenreichen Herrn und dem glückseligen Dienste. Die Aufforderung, diese Freude in gottesdienstlicher festlicher Weise zu bethätigen, quillt aus alles hoffender weltumfassender Liebe, und diese ist die Selbstfolge lebendigen Glaubens an die Verheißung vom Segen aller Sippen der Erde im Samen Abrahams und an die Weissagungen, in denen sich diese Verheißung entfaltet. דְּעוּ (wie 4, 4) erkl. Theodoret gut *δι' αὐτῶν μάθετε τῶν πραγμάτων.* Sie sollen aus äußeren und inneren Erfahrungsthatsachen erkennen, daß Jahve Gott ist: *Er hat uns gemacht und nicht wir selbst.* So lautet das *Chethîb,* wonach LXX *αὐτὸς ἐποίησεν ἡμᾶς καὶ οὐχ ἡμεῖς* (wie auch Syr. u. Vulg.), Symm. aber (wie Raschi) gegen sprachliche Möglichkeit *αὐτὸς ἐποίησεν ἡμᾶς οὐκ ὄντας* übers. Schon der Midrasch (*Bereschith Rabba* c. 100 *init.*) findet in diesem Bekenntnis das Widerspiel des übermütigen „ich selbst habe mich gemacht" im Munde Pharao's Ez. 29, 3. Das *Kerî* dagegen liest לוֹ[1], wonach Trg. Aq. Hier. Saad. übers.:

1) Es gibt nach masor. Zählung 15 alttest. Stellen, in denen לא geschrieben ist und לו gelesen wird, näml. Ex. 21, 8. Lev. 11, 21. 25, 30. 1 S. 2, 3. 2 S. 16, 18. 2 K. 8, 10. Jes. 9, 2. 63, 9. Ps. 100, 3. 139, 16. Iob 13, 15. 41, 4. Spr. 19, 7. 26, 2. Ezr. 4, 2. Nicht mitgerechnet sind, weil zweifelhaft (פליגתא), Jes. 49, 5. 1 Chr. 11, 20. Umgekehrt ist der Sachverhalt 1 S. 2, 16. 20, 2 wo לו geschrieben und לא zu lesen ist.

et ipsius nos sumus. Hgst. nennt dieses *Kerî* ganz unpassend und schlecht, und Hupf. nennt dagegen das *Chethîb* eine „unsägliche Plattheit.“ Aber in der That sind beide Varianten zusammenhangsgemäß, und daß sie schriftgemäß sind, leuchtet ein. Schon manche Seele hat aus dem *ipse fecit nos et non ipsi nos* balsamischen Trost gezogen, z. B. Melanthon, der im J. 1527 über der Leiche seines zweijähr. Georg trostlos Betrübte (s. bei Bakius). Aber auch in *ipse fecit nos et ipsius nos sumus* liegt ein Schatz des Trostes und der Mahnung, denn der Schöpfer ist auch der Eigner, sein Herz hängt an seinem Geschöpfe und dieses schuldet sich ganz und gar Dem, ohne den es nicht wäre und bestände. Da jedoch die Parallele 95, 7 mehr für וְלוֹ, als וְלֹא spricht; da ferner וְלֹא die leichtere LA ist, indem הוּא das Nachfolgen eines Gegensatzes erwarten läßt (Hitz.) und da das folg. „sein Volk und Schafe seiner Weide“ naturgemäßere Fortsetzung eines vorausgeg. וְלוֹ אנחנו ist, als daß es sich über ein zwischensätzliches וְלֹא אנחנו hinweg als prädicatives Obj. an עָשָׂנוּ anschlösse: so behauptet das *Kerî* entschieden den Vorzug. Bei beiden LA hat עָשָׂה heilsgeschichtlichen Sinn, wie 1 S. 12, 6.; Israel ist nicht blos als Volk, sondern als das Volk Gottes, auf welches schon Abrams Berufung abgesehen war, Jahve's מעשׂה Jes. 29, 23. 60, 21 vgl. Dt. 32, 6. 15.

V. 4—5. Darum sollen die Menschen aller Völker dankend zu den Thoren seines Tempels und preisend in die Vorhöfe seines Tempels eingehen (96, 8), um sich anbetend der Gemeinde anzuschließen, welche, eine Schöpfung Jahve's der ganzen Erde zugute, um diesen Tempel geschart ist und ihn zur Stätte der Anbetung hat. Die Wallfart aller Völker nach dem heiligen Berge (wofür Dt. 33, 19 die Grundstelle) ist alttest. Einkleidung der Hoffnung auf die Bekehrung aller Völker zu dem Gotte der Offenbarung und den Zusammenschluß aller mit dem Volke dieses Gottes. Sein Tempel ist offen für sie alle. Sie dürfen in ihn eingehen und haben, wenn sie eingehen, Großes zu erwarten. Denn der Gott der Offenbarung (52, 11. 54, 8) ist טוֹב (25, 8. 34, 9) und seine Gnade und Treue währen ewiglich — der in späteren Halleluja und Hodu-Psalmen oft wiederkehrende und zu einer liturgischen Formel (Jer. 33, 11) gewordene Ged. Die Gnade Gottes ist die Freigebigkeit und seine Treue die Beständigkeit seiner Liebe.

PSALM CI.

Gelöbnisse eines Königs.

1 Von Huld und Recht will ich singen,
2 Will achtsam sein auf der Redlichkeit Weg —
Ich werde wandeln in meines Herzens Unschuld
3 Nicht mir vor Augen stellen
Verübung von Ausschweifungen hass' ich,
4 Ein falsches Herz soll fern mir bleiben
dir, Jahve, harfnen,
wann kommst du zu mir?!
in meinem Hause,
nichtswürdig Thun;
nichts haftet an mir.
Böses heg' ich nicht.

5 Wer verleumdet heimlich seinen Nächsten, den vertilg' ich;
Die mit hohen Augen und geblähtem Herzen vertrag' ich nicht.
6 Mein Augenmerk sind die Getreun des Landes, sie seien um mich;
Wer auf der Redlichkeit Weg geht, der diene mir.
7 Nicht sitzen soll im Innern meines Hauses wer Arglist übt;
Wer Lügen redet, soll nicht bestehn vor meinen Augen.
8 Allmorgentlich werd' ich vertilgen alle Landes-Frevler,
Auszurotten aus Jahve's Stadt alle Uebelthäter.

Es ist dies der „Fürstenpsalm“[1] oder, wie er in Luthers Uebers. überschrieben ist, „Davids Regentenspiegel“. Gäb' es dafür ein passenderes Motto, als das Wort von dem Regimente Jahve's 99, 4? Im Hinblick auf diese Stelle des Ps. 99, zu welchem Ps. 100 das Schlußstück ist, scheint Ps. 101 als ein Echo aus Davids Herzen angeschlossen zu sein. Die Angemessenheit des לְדָוִד מִזְמוֹר (gleiche Aufschrift wie 24. 40. 109. 110. 139) bestätigt sich aus Inhalt und Form. Wahrsch. bot dem nachexilischen Samler das große Geschichtswerk, welches der Chronist excerpirt hat, noch eine Nachlese davidischer oder doch David zugeeigneter Lieder. Das vorliegende ist aus der Zeit, in welcher die Bundeslade im Hause Obed Edoms war, wo sie David aus Entsetzen über den Unfall Uza's zurückgelassen hatte. Damals sagte David: *wie sollte zu mir kommen* (dem Unheiligen) *die Lade Jahve's* 2 S. 6, 8.; er wagte es nicht, die Lade des Furchtbar-Heiligen in den Bereich seines Hauses zu bringen. In unserm Ps. aber spricht er seine königliche Entschließung aus, auf Heiligkeit seines Wandels, Regiments und Hauses ernstlich bedacht zu sein, und diese Entschließung bringt er wie ein Gelübde Jahve entgegen, zu dem er im Hinblick auf den reichen Segen, den die Lade Gottes um sich her verbreitete (2 S. 6, 11 f.), sehnsüchtig seufzt: *wann wirst du zu mir kommen?!* Diese zeitgeschichtliche Beziehung ist schon von Hammond Venema Muntinghe und nach früherem Widerstreben von de Wette erkannt worden. Ebendadurch daß J. zu David kommt, wird Jerusalem עִיר ה׳ (v. 8), und die Heiligkeit dieser seiner Wohnstadt in aller Treue mit aller Macht zu schirmen — das ists wozu sich David hier verpflichtet.

Der Inhalt von v. 1 bezieht sich nicht blos auf den folg. Ps. als Ankündigung seines Thema's, sondern auf Davids ganzes Leben: Huld und Recht, die in Jahve urbildlich und für den König, der dessen Volk regirt, vorbildlich geeinigten Selbsterweisungen, sollen Gegenstand seines Gesanges sein; Jahve, der Urquell der Huld und des Rechts, soll es sein, dem seine Dichtergabe wie sein Harfenspiel geweiht ist. חֶסֶד ist aus dem Principe freier Liebe fließende Leutseligkeit und מִשְׁפָּט streng unparteilich und unwillkürlich an die Norm des Rechten und Guten sich bindende Gesetzmäßigkeit — die zwei sich gegenseitig temperirenden Verhaltungsweisen, die Gott von jedem Menschen Mi. 6, 8 vgl. Mt. 23, 23 (*τὴν κρίσιν καὶ τὸν ἔλεον*) und insbes. von einem Könige fordert. Ferner hat er sich vorgenommen, nachdenkend und nachtrachtend zu achten auf (הִשְׂכִּיל בְּ wie Dan. 9, 13) den Weg des Vollkommenen d. i. Charakterreinen. Man könnte nun relativisch weiter übers.:

1) Eyring in seiner *Vita* Ernst des Frommen erzählt, daß dieser einem untreuen Minister den 101. Ps. zuschickte und daß man im Lande, wenn ein Beamter sich etwas zuschulden kommen ließ, sprichwörtlich sagte: Der wird gewiß bald den Fürstenpsalm zu lesen bekommen.

wann du zu mir kommest. Aber erst dann?! Anders Hitz.: ich will mich um das Geschick des Redlichen annehmen, wenn es an mich kommt d. i. so oft es zu meiner Kenntnis gebracht wird. Aber wäre dies die Meinung, so würde בְּדָבְרִי statt בָּדָבָר gesagt sein (Ex. 18, 16. 19. 2 S. 19, 12), denn דרך תמים ist nach seinen beiden Theilen ein ethischer Begriff und wird also hier nicht anders als v. 6 gemeint sein. Zudem ist relativer Gebrauch des Fragworts מָתַי im Hebr. außer etwa Spr. 23, 35 unbelegbar. Athanasios erkl. richtig: *ποθῶ σου τὴν παρουσίαν, ὦ δέσποτα, ἱμείρομαί σου τῆς ἐπιφανείας, ἀλλὰ ὁὸς τὸ ποθούμενον.* Es ist eine Frage der Sehnsucht: wann kommst du zu mir, nämlich mit deinem Heile (Jefeth u. A.) oder zeitgeschichtlich verstanden: ist die Zeit nicht bald gekommen, wo du deinen Thron in meiner Nähe aufschlägst? Geht sein Sehnen in Erfüllung, so will und wird sich David dann verhalten wie er weiter angelobend darlegt. Er macht sich anheischig, inmitten seines Hauses d. i. Hoflagers in der Unschuld oder Einfalt seines Herzens (78, 72. Spr. 20, 7) zu wandeln, ohne sich von dieser ihm durch Gnade eignen Gemütsverfassung abbringen zu lassen. Er wird nicht hinstellen gegenüber seinen Augen, näml. als Vorsatz (Dt. 15, 9. Ex. 10, 10. 1 S. 29, 10 LXX), irgendwelche sittlich nichtswürdige Sache (41, 9 vgl. über בְּלִיַּעַל 18, 5); Verübung von Ausschweifungen haßt er: עֲשֹׂה ist *inf. constr.* für עֲשׂוֹת wie Gen. 31, 28. 50. 20. Spr. 21, 3 vgl. רְאֹה Gen. 48, 11. שִׂיתוֹ Spr. 31, 4.; סֵטִים hat (wie Hos. 5, 2 שַׂטִּים[1]) als Obj. des Infin. עשׂה (wofür Trg. עַשָּׂר) nicht persönliche (Kimchi Ew.) Bed. (vgl. dagegen 40, 5), sondern sachliche: (*facta*) *declinantia* (wie זֵדִים 19, 14 *insolentia,* חֲבָלִים Zach. 11, 7 *vincientia*) — Versuchungen und Reizungen der Art schüttelt er von sich ab, so daß nichts dergleichen an ihm haftet. Die Bekenntnisse v. 4 gehen auf sein eignes Innere: לֵב עִקֵּשׁ (nicht עִקֵּשׁ־לֵב Spr. 17, 20) ein falsches Herz, das es nicht treu mit Gott und Menschen meint, soll ihm fern bleiben, Böses (רָע wie 36, 5) mag er nicht wissen d. i. nicht in sich hegen und pflegen. Wer seinen Nächsten heimlich verleumdet, den (אוֹתוֹ) wird er vertilgen, man wird sich also durch lieblose verrätherische Zuträgerei, deren Schlangentücke David selbst in seinem Verhältnis zu Saul reichlich erfahren hatte, bei ihm so wenig in Gunst setzen können, daß man vielmehr seinen Zorn auf sich lädt (Spr. 30, 10); statt des regelrecht vocalisirten מְלוֹשְׁנִי liest das *Kerî* מְלָשְׁנִי *m'loschni*, ein *Po.* (לָשַׁן *linguâ petere,* wie עַיִן *oculo petere,* sonst חִלְשִׁין Spr. 30, 10., Denominativa v. לָשׁוֹן Lecker = Zunge) mit *ŏ* statt *ō* (s. zu 109, 10. 62, 4) und mit *Chirek compaginis* (s. zu Ps. 113). Den Hochäugigen d. i. Hoffärtigen und den Weitherzigen d. i. Großthuerischen, Aufgeblasenen, Dünkelhaften

1) Hosea sagt dort: Vergehungen (שִׂטִּים) hinzubreiten (שחטה) verstehen sie aus dem Grunde. Man braucht für שחטה = שחטה nicht einmal auf עַלְוָה = עַוְלָה 10, 9 zu verweisen; שָׁחַט bed. urspr. in die Länge und Breite ziehen (woher זֶבַח שָׁחוּט), dann schlachten mittelst Hin- und Wiederziehens des Messers (der Tradition nach Gegens. der נְחִירָה des Abstechens, welches die Grundbed. des arab. ذبح stechen = schlachten).

(Spr. 28, 25 vgl. 21, 4), den (אֹתוֹ) verträgt er nicht (אוּכַל eig. *fut. Ho.* ich bin unbefähigt, näml. לָשֵׂאת, was wie Jes. 1, 13 nach Spr. 30, 21. Jer. 44, 22 zu ergänzen).[1] Dagegen haften seine Augen an den Getreuen des Landes, mit der Absicht näml., sie in seine Nähe zu ziehen. Wer auf dem Weg der Redlichkeit einhergeht, der soll ihn bedienen (שָׁרַת *θεραπεύειν* neben עָבַד *δουλεύειν*). Ein Trugverübender hat innerhalb seines Hauses nicht Bleibens; ein Lügenreder hat keinen Bestand (יָכוֹן s. v. a. ist nicht נָכוֹן) gegenüber (unter) seinen Augen. Allmorgentlich (לַבְּקָרִים wie 73, 14. Jes. 33, 2. Thren. 3, 23 u. לְבָקָרִים Iob 7, 18) wird er, wenn J. in Jerusalem seinen Wohnsitz genommen haben wird, alle Frevler (רִשְׁעֵי wie 119, 119) d. i. unverbesserlich Bösen, wo immer sie ihm auf Erden begegnen, vertilgen, auf daß aus der Königsstadt, die nun Jahve-Stadt geworden, alle Unheilverübenden ausgerottet werden.

PSALM CII.

Gebet eines Dulders für sich und das in Trümmern liegende Jerusalem.

2 **Jahve, o höre mein Gebet,**
Und mein Hülfschrei dringe zu dir.
3 **Verbirg nicht dein Antlitz vor mir am Tage da mir angst ist,**
Neige mir zu dein Ohr,
Am Tage da ich rufe erhör' mich eilends.

4 **Denn hinschwanden in Rauchdampf meine Tage,**
Und meine Gebeine sind wie ein Herd durchglühet.
5 **Versengt wie Kraut und vertrocknet ist mein Herz,**
Denn vergessen hab' ich mein Brot zu genießen.
6 **Vor lautem Jammern klebt mein Gebein am Fleische.**

7 **Ich gleiche einem Pelekan der Wüste,**
Bin geworden wie eine Eule der Ruinen.
8 **Nachtwachend bin ich wie ein einsam Vöglein auf dem Dache.**
9 **Den ganzen Tag schmähen mich meine Feinde;**
Die wider mich rasen, machen mich zum Schwurwort.

10 **Denn Asche hab' ich wie Brot gegessen,**
Und mein Getränk mit Weinen gemischt
11 **Von wegen deines Grimms und deines Tobens,**
Daß du mich aufgehoben und hingeworfen.
12 **Meine Tage sind wie ein gedehnter Schatten,**
Und ich selbst vertrockne gleich dem Kraute.

13 **Du aber, Jahve, thronest ewig**
Und dein Gedächtnis währt in Geschlecht und Geschlecht.
14 **Du wirst aufstehn, dich erbarmen Zions,**
Denn Zeit sie zu begnaden ists, da ist der Zeitpunkt —

---

1) Die defective Schreibung des zweiten אתו bezeugt der Talmud *Sota* 5ª. *Erachin* 15ᵇ, indem er es אִתּוֹ deutet: „Von dem Verleumder sagt Gott: ich und er können nicht zusammen in der Welt wohnen, ich kann es nicht mit ihm (אִתּוֹ) aushalten."

15 Denn liebend hangen deine Knechte an ihren Steinen
Und es jammert sie ihres Staubes.

16 Und fürchten werden Heiden den Namen Jahve's
Und alle Könige der Erde deine Herrlichkeit,
17 Weil neugebaut hat Jahve Zion,
Erschienen ist in seiner Herrlichkeit,
18 Sich zugewendet dem Gebet des Entblößten
Und nicht verschmäht hat ihr Gebet.

19 Aufschreiben wird mans für das nachkommende Geschlecht,
Und noch zu erschaffendes Volk wird preisen Jah,
20 Daß er niedergeschaut von seiner heiligen Höhe,
Jahve vom Himmel zur Erde geblickt hat,
21 Zu hören das Aechzen Gefangener,
Loszumachen dem Tode Verfallne,
22 Daß sie erzählen in Zion den Namen Jahve's
Und seinen Ruhm in Jerusalem,
23 Wenn sich Völker versammeln zumal
Und Königreiche, Jahve zu dienen.

24 Gebeugt hat er auf dem Wege meine Kraft,
Verkürzt meine Tage.
25 Mein Gott, sprech' ich, entrück' mich nicht in der Hälfte meiner Tage —
In Geschlecht der Geschlechter währen deine Jahre.
26 Vordem hast die Erde du gegründet,
Und deiner Hände Werk sind die Himmel.
27 Jene werden untergehn und du bestehest,
Sie alle werden wie ein Gewand veralten,
Wie ein Kleid wechselst du sie und sie wechseln —
28 Du aber bleibst der selbe und deine Jahre nehmen kein Ende!
29 Die Kinder deiner Knechte werden zu wohnen kommen,
Und ihr Same wird vor dir bestehen.

Wann wirst du zu mir kommen? seufzt Ps. 101.; *mein Flehen möge zu dir kommen* bittet Ps. 102 mit der Ueberschr.: *Gebet für einen Elenden, wenn er dahinschmachtet und vor Jahve ausschüttet seine Klage.* So persönlich, wie das lautet, hat mans auch zu fassen und nicht die Person zum Volke zu machen; das Leiden des עָנִי ist aber allerdings ein nationales, der D. ist einer der Knechte Jahve's, welche das Misgeschick Jerusalems und ihres heimatlosen Volkes äußerlich und in tiefster Seele miterdulden. עָטַף bed. hinschmachten wie 61, 3. Jes. 57, 16 und שָׂפַךְ שִׂיחוֹ sein Sinnen und Klagen, sein sorgliches Anliegen ausschütten, wie 142, 3 vgl. 1 S. 1, 15 f.

Der Ps. stammt unverkennbar aus der Zeit des zu Ende gehenden Exils, und wie bei schon manchem vorausgegangenen Ps. begleitet uns auch bei diesem durchweg deuterojesaianischer Eindruck; je weiter man liest, desto stärker wird das Echo seines prophetischen Urbilds. Auch an ältere Ps. wie 22. 69. 79 schließt sich der D. an, obwol selber hohen dichterischen Aufschwungs fähig, wogegen er sicher fortschreitende Gedankenentfaltung vermissen läßt.

V. 2—3. Der Ps. beginnt mit geläufigen Gebetsworten, wie sie dem Beter ohne Gefühl ihres fremden Ursprungs in Herz und Mund kommen, vgl. bes. 39, 13. 18, 7. 88, 3 und zu v. 3: 27, 9 (*verbirg dein Antlitz nicht vor mir*); 59, 17 (ביום צר לי); 31, 3 u. ö. (*neige zu mir dein Ohr*); 56, 10 (ביום אקרא); 69, 18. 143, 7 (מַהֵר עֲנֵנִי).

V. 4—6. Von hier an wird der Ps. eigentümlich. Ueber das בְּ in בְּעָשָׁן (dies, nicht כְּעָשָׁן, die authentische LA) s. zu 37, 20 vgl. 32, 4.

42, 11. Die LA כְּמוֹ קֶד (bei dem Karäer Ben-Jerucham) bereichert bei gleichem Sinn das Lex. mit einem Worte, welches schwerlich je existirt hat. מוֹקֵד (arab. *maukid*) bed. hier wie Lev. 6, 2 (wohin bei Ges. für ein nicht vorhandenes מוֹקְדָה, welches dem arab. *maukade* entsprechen würde, verwiesen wird) den Herd. נִחָרוּ ist wie 69, 4 *Ni.*: seine Gebeine sind von Fieberglut durchglüht wie ein Herd von dem darauf lodernden Feuer. חוּגָה (vgl. יָגוֹנִי 94, 21) ist ganz wie Hos. 9, 16 vgl. Ps. 121, 6 gebraucht. Das Herz vertrocknet, indem das Lebensblut, dessen Behälter es ist, versiegt. Dem V. שָׁכַח folgt מִן der Abkehr. Zu dem Anbacken der Knochen am Fleische d. i. an der Haut (arab. بَشَر der Wurzelbed. gemäß Oberfläche des Leibes = Haut, v. בשר an der Oberfläche streifen, reiben, schaben, kratzen) vgl. Iob 19, 20. Thren. 4, 8. דָּבַק (אֶל) bei לְ ist so gebräuchlich als בְּ. מִקּוֹל אַנְחָתִי mit Böttch. zu v. 5 zu ziehen ist unnöthig; die Acc. mußte diese zwei Wörter als erste Vershälfte fassen, aber bei stichischer Theilung bilden die fünf Wörter dieses v. 5 (anders als 8, 10) nur Eine Verszeile. Uebrigens magert fortwährende Anstrengung der Stimme, zumal bei anhaltendem, aus innerer Anfechtung hervorgehendem Gebet, wirklich den Körper ab.

V. 7—9. קָאַת (Constr. von קָאַת oder קָאָת v. קָאָה, nicht von קוּא, in welchem Falle das vordere Kamez unverdrängbar sein würde, s. Jes. S. 366) ist nach LXX der Pelekan und כּוֹס der Nachtrabe oder die Nachteule[1]; דָּמָה gewinnt von der Wurzelbed. flach, eben s. und dergestalt hindehnen (wie schon die Holländer erkannt haben) die Bed. gleich s. (*aequalem esse*). Die beiden Thiere sind unreine, welche den einsamen Aufenthalt in der Wüste und Trümmerstätten lieben; in eine solche Wüste, die des Exils, ist der D. unfreiwillig versetzt. Er bringt die Nächte schlaflos zu (שָׁקַד wachen zur Schlafeszeit) und ist somit wie ein, während alles in den Häusern unten schläft, einsam (בּוֹדֵד, Syr. falsch נוֹדֵד) auf dem Dache sitzender Vogel (vgl. arab. هامتى von der Seele des Verstorbenen: mein Käuzchen oder Uhu); das in v. 8

1) LXX übers.: ich gleiche einem Wüsten-Pelekan, bin geworden wie ein Nachtrabe auf Ruinenstätte (*οἰκοπέδῳ*). Uebereinstimmig mit LXX übers. Saadia (wie auch Arabs Erp., Arabs Samar., Abulwalîd) קאת durch قوق (hier und Lev. 11, 18. Dt. 14, 17. Jes. 34, 17) u. כוס durch بوم (Jefeth: בּוּמָא); dieses (*bum*) ist lautnachahmender Name der Eule [vgl. W. Wackernagel, *Voces variae animantium* 1867 S. 11 f. 21] und jenes (*kuk*) bed. nicht auch die Eule oder den Kauz (obwol das Käuzlein in Aegypten *um kuêk* und in Afrika *abu kuêk* genannt wird, s. die Wörterbücher von Boethor und Marcel unter *chouette*), sondern den Pelekan, den „langhalsigen Wasservogel" (Damiri nach dem Wörterbuch *el-ʿOhâb* von Hasan ben-Mohammed el Saghani). Auch Grace. Venet. übers. קאת mit *πελεκάν*, die Peschito aber mit ܦܨܐ. Was Ephrem zu Dt. 14, 17 und der *Physiologus Syrus* (*ed. Tychsen* p. 13 vgl. p. 110 s.) vom ܦܨܐ sagen, daß er ein Sumpfvogel sei, seine Jungen sehr liebe, sich in Einöden aufhalte und unaufhörlich laut sei, führt gleichfalls auf den Pelekan, obschon die syr. Lexikographen schwanken. Vgl. auch Oedmann, Vermischte Sammlungen Heft 3 Cap. 6. (*l. l.* nach einer Mittheilung Rödigers).

trennt das Gewordene von Werdegrund und Werden. Sein Kummer ist, daß seine Feinde ihn als Gottverlassenen schmähen. מְהוֹלָל *prt. Poal* ist der toll Gemachte und Gewordene Koh. 2, 2.: meine = die wider mich Rasenden. Diese schwören bei ihm, indem sie sagen, wenn sie fluchen wollen: Gott lasse dirs ergehen wie diesem, zu erkl. nach Jes. 65, 15. Jer. 29, 22.

V. 10—12. Asche ist sein Brot (vgl. Thren. 3, 16), indem er, ein Trauernder, in Asche sitzt und über und über mit Asche sich bestreut hat Iob 2, 8. Ez. 27, 30. Das flectirte שְׁקָנִי hat zur Hauptform שְׁקִי = שְׁקוֹי, wofür Hos. 2, 7 שְׁקוֹי. „Daß du mich aufgehoben und niedergeworfen" ist nach Iob 30, 22 zu verstehen: erst hat ihm Gott den festen Boden unter den Füßen entzogen, dann aus der Schwebe zu Boden geworfen — ein Bild des Geschickes Israels, welches seinem Vaterlande entrückt und in das Elend d. i. Fremdland hingeworfen ist. Dort sind seine Lebenstage כְּצֵל נָטוּי wie ein gestreckter Schatte, der länger und länger wird, bis er sich ganz in Dunkel verliert 109, 23. Ein anderes Bild: er gleicht dort einer (entwurzelten) Pflanze, welche verdorret.

V. 13—15. Indem die Gemeinde in ihren Gliedern auf fremdem Boden hinstirbt, bleibt doch ihr Gott der Unveränderliche und die Verheißung hat daran die Bürgschaft ihrer Erfüllung. Diese Bürgschaft ergreift wie in Ps. 90 der Glaube. Wie תֵּשֵׁב zu verstehen, erhellt aus 9, 8. Thren. 5, 19. Der Name, den sich Jahve durch Selbstbezeugung gemacht, verfällt nie der todten Vergangenheit, er ist sein ewig lebendiges זֵכֶר Ex. 3, 15. So wird er auch Jerusalem wiederherstellen; der Termin, auf den die Verheißung lautet, ist, wie dem D. sein Sehnen sagt, gekommen. מוֹעֵד ist nach 75, 3. Hab. 2, 3 der Zeitpunkt, wo die Erlösung durch Gericht über Israels Feinde hindurchbrechen soll. לְחָנְנָהּ vom Inf. חָנַן (9, 14. Jes. 30, 18) hat *e* statt *a* wie auch בְּחָצְאָהּ Num. 15, 28 vgl. die Formen mit *a* Ez. 25, 6. רָצָה *seq. acc.* bed. an etw. sein Wolgefallen haben, mit Wolgefallen daran hangen, und חָנַן besagt nach Spr. 14, 21 mitempfindende zärtliche Liebe des Gegenstandes. Die Knechte Gottes fühlen sich nicht in Babylon heimisch, sondern ihr liebendes Sehnen weilt bei den Trümmern, den Steinen und Schutthaufen (Neh. 3, 34) Jerusalems.

V. 16—18. Mit וְיִרְאוּ wird gesagt was geschehen wird, wenn das v. 14 Erhoffte eintritt, und zugleich wird Gotte damit die Erfüllung des Ersehnten nahe gelegt: Jahve's eigne Ehre hängt davon ab, da die Wiederherstellung Jerusalems das Mittel zur Bekehrung der Welt werden wird — ein Grundged. von Jes. c. 40—66 vgl. bes. 59, 19. 60, 2., woran diese Str. auch im Ausdruck erinnert. Daß die Wiederherstellung Jerusalems mit der herrlichen Parusie Jahve's zusammenfällt — diese prophetische Aussicht Jes. 40, 1—5 hallt hier lyrisch wieder. כִּי v. 17 gibt den Grund der Verehrung an, wie v. 20 des Lobpreises. Das Volk des Exils heißt v. 18 הֲעַרְעָר von עָרַר nackt s.: heimatlos, machtlos, ehrlos, vor Menschenaugen aussichtslos; LXX übers. dieses Wort Jer. 17, 6 *ἀγριομυρίκη* und dessen durch inneren Ablaut gebildeten Plur. עֲרוֹעֵר Jer. 48, 6 *ὄνος ἄγριος*, was nur Besonderungen des Grund-

begriffs des Splitternackten, Vernachlässigten, Wilden. 18b ist Nachhall von Ps. 22, 25.; in dem Spiegel dieses und anderer Leidensps. erblickte das Israel des Exils sich selber.

V. 19—23. Der D. fährt fort J. zur Erfüllung seines Wunsches zu bewegen, indem er ihm vorhält was geschehen wird, wenn er Zion wiederhergestellt haben wird. Das Evangelium von der Heilsthat Gottes wird niedergeschrieben für nachfolgende Geschlechter, und ein geschaffenes d. i. ins Dasein tretendes neues Volk, die Gemeinde der Zukunft wird Gott den Erlöser dafür lobpreisen; דּוֹר אַחֲרוֹן wie 48, 14. 78, 4., עַם נִבְרָא wie עַם נוֹלָד 22, 32., viell. mit Bezug auf deuterojes. Stellen wie Jes. 43, 7. Zu v. 20 vgl. Jes. 63, 15., in v. 21 vgl. Jes. 42, 7. 61, 1 ist die deuterojes. Färbung augenfällig. Noch wörtlicher lehnt sich v. 21 an 79, 11. Das Volk des Exils ist wie in Gefängnis und Banden (אָסִיר) und geht seinem Untergange entgegen (בְּנֵי תְמוּתָה), wenn Gott nicht eingreift. Subj. zu לְסַפֵּר sind die Heimgekehrten. בְּ v. 23 führt das gleichzeitig Geschehende ein: mit der Entknechtung Israels verbindet sich die Bekehrung der Welt. נִקְבָּץ in gleichem Zus. wie Jes. 60, 4. Nachdem der D. sich so an der Herrlichkeit der Erlösungszeit geweidet, kommt er auf sich selbst zurück und formulirt was er seiner Person erbittet.

V. 24—29. Auf dem Wege (ב wie 110, 7) — nicht wie Hitz.: durch den Weg (ב wie 105, 18), wobei sich eine attributive nähere Bestimmung des Weges erwarten ließe — hat Gott seine Kraft gebeugt (vgl. Dt. 8, 2), es war also ein mühsalvoller Weg, den er mit seinem Volke geführt worden ist. Er hat seine Tage verkürzt, so daß er sich nur mühsam fortschleppt und nur noch eine kleine Strecke bis zum gänzlichen Erliegen vor sich hat. Das *Chethîb* כחו (LXX *ἰσχύος αὐτοῦ*) läßt sich von Gottes unwiderstehlicher Macht verstehen wie Iob 23, 6. 30, 18., wobei aber die Bez. des Obj. vermißt wird. Das einführende אֹמַר (vgl. Iob 10, 2), welches bestimmte Formulirung ankündigt, dient zur Hervorhebung der folg. Bitte. In אַל־תַּעֲלֵנִי ist das Leben als eine Linie von naturgemäßer Länge gedacht; vor der Zeit sterben ist ein Herausgehobenwerden aus diesem Verlaufe, so daß die zweite Hälfte der Linie undurchlebt bleibt 55, 24. Jes. 38, 10. Die Bitte, ihn nicht vor der Zeit hinzuraffen, stützt der D. 25b und weiter nicht auf die Ewigkeit Gottes an sich, sondern auf das zu erwartende Werk der Weltverjüngung und der Wiederherstellung Israels, welches er, weil er der Ewiglebendige ist, vollbringen kann und wird. Die Sehnsucht, diese neue Zeit zu erleben, ist der letzte Grund der Bitte des D. um Lebensverlängerung. Das Bekenntnis Gottes des Schöpfers v. 26 erinnert in der Form an Jes. 48, 13 vgl. 44, 24. תִּבְלֶה v. 27 geht auf die zwei Großtheile des Weltganzen. Daß Gott Himmel und Erde neu schaffen wird, ist eine schon Jes. 34, 4 angedeutete, im 2. Th. des B. Jesaia aber zuerst voll- und vielstimmig ausgesprochene Offenbarung: 51, 6. 16. 65, 17. 66, 22. Daß der D. diese Erkenntnis vom Propheten hat, erhellt aus der Uebereinstimmung in dem Bilde vom Kleide Jes. 51, 6 vgl. 50, 9 und im Ausdruck (עָמַד *perstare* wie Jes. 66, 22). Auch

das vielsagende אַתָּה הוּא du bist Er d. h. unveränderlich der Selbe ist aus dem Munde des Proph. Jes. 41, 4. 43, 10. 46, 4. 48, 12; הוּא ist Präd. und bez. die Selbigkeit Jahve's (Hofmann, Schriftb. 1, 63). Die Form יִחְמוּ mit doppeltem Dag. (vgl. dagegen יִרְמוּ Iob 27, 21) kehrt 104, 35 wieder, vgl. Lev. 26, 39. 1 S. 2, 9. Auch in v. 29, zu welchem sich die Bitte um Lebensverlängerung zuspitzt, hört man Jes. 65, 9. 66, 22 nachklingen. Und daraus daß dem D. wie dem Propheten das nachexilische Jerusalem und das schließliche neue auf der neuen Erde unter einem neuen Himmel ineinanderfließen, ersieht man, daß nicht blos in Hizkia's oder Manasse's Zeit (vorausgesetzt, daß Jes. 40—66 vom alten Jesaia sind), sondern auch noch in der zweiten Hälfte des Exils eine solche perspektivisch verkürzte Anschauung möglich war. Wenn übrigens der Verf. des Hebräerbriefs v. 26—28 des Ps. ohne weiteres auf Christum bez., so rechtfertigt sich dies dadurch, daß der Gott, den der D. als den Unwandelbaren bekennt, Jahve der Kommende ist.

PSALM CIII.

Hymnus auf Gott den Allerbarmer.

1 Benedeie, meine Seele, Jahve
Und all mein Leibesinnres seinen heil'gen Namen.
2 Benedeie, meine Seele, Jahve
Und vergiß nicht all seine Wolthaten —
3 Der verzeihet all deiner Missethat,
Der Heilung schafft all deinen Gebrechen,
4 Der losmacht von der Grube dein Leben,
Der dich krönet mit Gnade und Barmherzigkeit,
5 Der sättigt mit Gutem deine Backe,
Daß sich verneuet adlergleich deine Jugend.

6 Gerechtigkeitsthaten vollführet Jahve
Und Rechtserweise zugut allen Bedrückten.
7 Er machte kund seine Wege Mose'n,
Den Kindern Israel seine Großthaten.
8 Barmherzig und huldvoll ist Jahve,
Langsam zum Zorn und groß von Gnade.
9 Nicht auf immer hadert er
Und nicht auf ewig grollt er.
10 Nicht nach unsern Sünden thut er uns,
Und nicht nach unsern Missethaten vergilt er uns.

11 Denn so hoch der Himmel über der Erde,
Ist seine Gnade mächtig über die so ihn fürchten.
12 So fern der Aufgang ist vom Niedergang,
Thut er fernweg von uns unsere Frevel.
13 Wie sich erbarmt ein Vater über die Kinder,
Erbarmt sich Jahve über die so ihn fürchten.
14 Denn Er kennet was für ein Gemächt wir sind,
Ist eingedenk, daß wir Staub sind.

15 Ein Sterblicher wie Gras sind seine Tage,
Wie des Feldes Blume, so blüht er.

16 Wenn ein Wind über ihn hinfährt, ist er nicht mehr,
Und es kennt ihn nicht mehr seine Stätte.
17 Doch die Gnade Jahve's ist von ewig zu ewig über die ihn fürchten,
Und seine Gerechtigkeit erweist sich Kindeskindern,
18 Denen die seinen Bund beobachten
Und seiner Ordnungen eingedenk sind, sie auszuüben.

19 Jahve im Himmel hat er aufgerichtet seinen Thron,
Und sein Regiment über Alles herrscht es.
20 Benedeiet Jahve, ihr seine Engel,
Ihr starken Helden, ausrichtend sein Wort,
Indem ihr gehorchet dem Rufe seines Worts.
21 Benedeiet Jahve, ihr seine Heere alle,
Seine Diener, ausrichtend sein Wolgefallen.
22 Benedeiet Jahve, ihr seine Werke alle,
An allen Orten seiner Herrschaft —
Benedeie, meine Seele, Jahve!

An „*du wirst dich Zions erbarmen*“ 102, 14 schließt sich Ps. 103 an, welcher durchaus dieses Inhalts ist; im Uebrigen stehen die zwei Ps. in Contrast. Die Ueberschrift לדוד findet sich so allein, ohne weiteren Zusatz, auch schon vor Psalmen des 1. Buches (26—28. 35. 37). Sie beruht ohne Zweifel nicht blos auf Mutmaßung, sondern auf Ueberlieferung. Denn innere Gründe, welche die Beischrift des לדוד veranlaßt hätten, lassen sich nicht ersehen. Die Sprachform ist ihr nicht günstig. Das tiefsinnige machtvolle Lied ist aramäisch gefärbt wie Ps. 116. 124. 129. In Häufung aramaisirender Suffixformen hat es nur an der Elisageschichte 2 K. 4, 1—7 seines Gleichen, wo übrigens das *Kerî* überall die üblichen Formen substituirt, während hier, wo diese Suffixformen beabsichtigte Zierden des Ausdrucks sind, das *Chethîb* mit Recht unverändert bleibt. Es sind die Formen 2 *sing. fem. ēchi* für *ēch* und 2 *sing. plur. ājchi* für *ajch*. Das hier hinzugetretene tonlose *i* ist ebendas, mit welchem ursprünglich auch אַתִּי statt אַתְּ und לָכִי für לָךְ gesprochen wurde. Außerhalb des Psalters (hier und 116, 7. 19) kommen diese Suffixformen *echi* und *ajchi* nur Jer. 11, 15 und in den nordpalästinischen Prophetengeschichten des Königsbuchs vor.

Die Sinngruppen, in welche der Ps. zerfällt, sind v. 1—5. 6—10. 11—14. 15—18. 19—22. Zählt man ihre Zeilen, so ergibt sich das Schema 10. 10. 8. 8. 10. Die koptische Uebers. zählt demgemäß 46 *CTYXOC* d. i. *στίχοι*.

V. 1—5. In der 1. Str. v. 1—5 ruft der D. seine Seele auf zu lobpreisender Dankbarkeit für Gottes rechtfertigende, erlösende, erneuernde Gnade. In solchen Selbstgesprächen redet das mit dem Geiste, dem stärkeren mannhafteren Theile des Menschen (Psychol. S. 104 f.), sich zusammennehmende oder auch, weil die Seele als das geisthafte Medium des Geistes und Leibes die ganze Person des Menschen repräsentirt (Psychol. S. 203), das in ihr die ganze eigne Persönlichkeit sich vergegenständlichende Ich. So hier wo v. 3—5 die angeredete Seele den ganzen Menschen vertritt. Das nur hier vorkommende כְּרָבַיִם ist ein gewählterer Ausdruck für מֵעַיִם (מְעַיִם): das Herz, welches *κατ' ἐξ.* כֶּרֶב heißt[1], die Nieren, die Leber u. s. w., denn nach bibl. Anschauung

1) Das arab. *kalb* ist wol aus diesem *kereb* (*kirb*) durch Lautverschiebung entstanden, geht also nicht auf قلب umdrehen zurück, denn Umdrehung wäre doch keine passende Bez. des Herzschlags; dieser heißt خَفْق, das Herzklopfen خَفَقان.

(Psychol. S. 266) dienen diese Organe der Brust- und Bauchhöhle nicht blos dem leiblichen, sondern auch dem geistig-seelischen Leben. Das auffordernde בָּרְכִי wird *per anaphoram* wiederholt. Nichts vergißt die Menschenseele leichter, als das schuldige und insbes. Gotte schuldige Danken. Darum bedarf sie nachdrücklicher Erweckung, daß sie den Segen, womit Gott sie gesegnet, nicht unerwidert lasse und alle seine Vollführungen (גְּמוּל = גְּמַר) an ihr (גְּמוּל ῥῆμα μέσον z. B. 137, 8), welche eitel Wolthaten sind, nicht vergesse. Es folgen nun attributive Partt., die sich an אֶת־ה׳ anschließen. Obenan steht die Gnade, welche die Vorbedingung und Grundlage aller andern ist: die sündenvergebende. Die Attribute הַסֹּלֵחַ und הָרוֹפֵא mit Dativ-Obj. bez. den das Gewährenden, was der Verbalbegriff besagt. תַּחֲלוּאֵים (aus Dt. 29, 21 vgl. 2 Chr. 21, 19 von חָלָא = חָלָה √ חל *solutum, laxum esse*) sind nicht blos leibliche Krankheitszufälle, sondern allerlei innere wie äußere Leiden. מְשַׁחַת übers. LXX ἐκ φθορᾶς (v. שָׁחַת wie Iob 17, 14), aber näher liegt bei diesem Gegens. zum Leben die „Grube“ (v. שׁוּחַ) als Name das Hades wie 16, 10. Wie ihre Rettung von Schuld und Noth und Tod, so verdankt die Seele Gotte auch ihre Ausstattung aus dem Reichtum der göttlichen Liebe. Das V. עִטֶּר ohne solch einen Zusatz wie 5, 13 heißt krönen, vgl. 8, 6. Es ist wie gew. mit dopp. Acc. verbunden; die Krone ist gleichsam aus Gnade und Barmherzigkeit geflochten. Verbindung mit Art. und Suff. (näml. objectivem) zugleich war möglich wegen der im Particip fortpulsirenden Verbalkraft (= אֲשֶׁר יְעַטֶּרְ *qui coronat*), s. zu Iob 40, 19. Jes. 63, 11. Das ב von בַּטּוֹב v. 5 statt des Acc. 104, 28 bez. das Sättigungsmittel, welches zugleich selber das Sättigende ist. עֶדְיְךָ übers. Trg.: *dies senectutis tuae,* dagegen 32, 9 *ornatus ejus;* Pesch. *corpus tuum* und 32, 9 umgekehrt *juventus eorum.* Diese Bedd. Greisenalter oder Jugend sind erdichtet. Und da die Anrede an die Seele geht, kann עֶדְיְךָ auch nicht, wie sonst כָּבוֹד, Name der Seele selbst sein (AE. Mendelss. Philipps. Hgst. Baur Moll); eher könnte der (verjüngte) schmucke Leib (Köst. Mr.) gemeint sein, aber das wäre eine unerhörte Metonymie. Und zu *ornatum* = *habitum tuum* (Hupf.) paßt das Sättigen nicht. Wir kommen deshalb mit Hitz. auf den Sinn des Wortes 32, 9 zurück, wo LXX τὰς σιαγόνας αὐτῶν übers., hier freier, aber, wie es scheint, von ebendiesem Grundbegriff des עדי = arab. *chadd* Backe ausgehend: τὸν ἐμπιπλῶντα ἐν ἀγαθοῖς τὴν ἐπιθυμίαν σου (wogegen Saadia's *victum tuum* auf Vergleichung des arab. غذى ernähren fußt). Der D. sagt der Seele d. i. seiner Person, daß Gott sie mit Gutem sättigt, so daß sie gleichsam die Backen davon voll bekommt (vgl. 81, 11). Die Vergleichung כַּנֶּשֶׁר ist wie Mi. 1, 16 vgl. Jes. 40, 31 auf die jährliche Mauserung des Adlers zu bez.; seine Neubefiederung ist ein Bild der Verjüngung durch Gnade. Dem נְעוּרַיִךְ (Plur. der zeitlichen Ausdehnung) steht das Präd. regelrecht im *sing. fem.* voraus.

V. 6—10. Der D. beschreibt nun v. 6—18, indem von seiner Person aus sein Gesichtskreis sich erweitert, Gottes gnadenreiches väterliches Erzeigen gegen die sündigen und hinfälligen Menschen, und zwar

wie es aus der Gesch. Israels hervorleuchtet und im Lichte der Offenbarung erkannt wird. Was v. 6 sagt, ist ein von der Gesch. Israels abgezogener Gemeinplatz; מִשְׁפָּטִים ist Acc., regiert von dem aus עָשָׂה (so Baer nach der Masora) zu entnehmenden עָשָׂה. Und weil v. 6 Ergebnis historischen Rückblicks und Umblicks ist, kann v. 7 יוֹדִיעַ vergangenes Geschehen besagen (vgl. 99, 6 f.), denn daß *Mose* hier wie sonst *Jakob, Isaak, Josef* Israel repräsentire (Hgst. Hitz.), ist in der gesamten israel. Literatur ohne Beispiel. Wie das Kundthun der Wege gemeint ist, erhellt aus v. 8. Der D. denkt an Mose's Bitte הוֹדִיעֵנִי נָא אֶת־דְּרָכֶךָ Ex. 33, 13., welche Jahve dadurch erfüllte, daß er vor dem in der Felsspalte stehenden vorüberzog und sich unter Ausrufung seiner Eigenschaften dem nachblickenden zu schauen gab. Die Wege Jahve's sind also hier nicht die vom Menschen vorschriftsmäßig zu wandelnden (25, 4), sondern die von ihm selbst auf seinem heilsgeschichtlichen Gange (67, 3) eingehaltenen. Das aus Ex. 34, 6 f. geschöpfte Bekenntnis ist zur israel. Glaubensformel geworden 86, 15. 145, 8. Jo. 2, 13. Neh. 9, 17 u. ö. In v. 9 ff. wird das vierte Attribut (וְרַב־חֶסֶד) zum Gegenstand weiteren Lobpreises gemacht. Er ist nicht allein lang (אֶרֶךְ v. אָרֵךְ wie כֶּבֶד v. כָּבֵד) an Zorn d. i. lange wartend, bis er seinen Zorn entbindet, sondern wenn er hadert d. i. gerichtlich einschreitet, so geschieht auch das nicht auf die Dauer (78, 38), er grollt nicht auf ewig (נָטַר waren, nämlich den Zorn Am. 1, 11 vgl. die Sach- und Wortparallelen Jer. 3, 5. Jes. 57, 16). Das Verfahren seiner Gerechtigkeit bemißt sich nicht nach unsern Sünden, sondern nach seiner Gnadenabsicht. Die Perf. v. 10 sagen was Gott je und je nicht gethan hat, die Fut. v. 9 was er fort und fort nicht thut.

V. 11—14. Die sinnreichen Bilder v. 11 f. (vgl. 36, 6. 57, 11 und 117, 2) veranschaulichen die unendliche Macht und gänzliche Rückhaltlosigkeit der Gnade. חֶרְחִיק hat *Gaja* (wie הֶחְעִיבוּ, הֶשְׁחִיתוּ 14, 1. 53, 2), um in der Lautverbindung רח distincte Aussprache des Gutturals zu ermöglichen. Ebenso neutestamentlich wie v. 11. 12 lautet v. 13., wo רִחַם mit עַל des Obj. verbunden ist, wie in der Kirchensprache *miserere nobis* (s. Muncker zu *Hygin. fab.* 58) gesagt wird. גָּבַהּ ist Infin. v. גָּבַהּ: gleich dem Hochsein. Das Verhältnis, in welchem zu J. stehen die ihn fürchten, ist ein in freier Wechselseitigkeit begründetes Kindesverhältnis (Mal. 3, 11). Das väterliche Erbarmen wird v. 14 aus der Gotte bewußten Gebrechlichkeit und Hinfälligkeit des Menschen begründet, ähnlich wie die Verheißung Gottes nach der Flut, nicht ein gleiches Gericht wieder zu verhängen Gen. 8, 21. Nach dieser Stelle und Dt. 31, 21 scheint יִצְרֵנוּ von der sittlichen Beschaffenheit gemeint zu sein, aber nach 14^b muß man eher an die Naturgestalt denken, die der Mensch von Gott dem Schöpfer hat (יָצַר Gen. 2, 7), als an die Herzensgestalt, die er durch Selbstbestimmung und ihrer Grundlage nach durch Uebererbung (51, 7) hat. In זָכוּר erinnerungsvoll, eingedenk ist das Pass. nach Böttchers richtiger Fassung Ausdruck eines Passivzustands nach vollbrachtem eignen Thun, wie in בָּטוּחַ, רָדוּעַ u. dgl. 14^a erinnert formell an das B. Iob 11, 11. 28, 23 und 14^b sachlich an Iob 7, 7 u. a. St.

(vgl. Ps. 78, 39. 89, 48), noch mehr die folgende Verbildlichung menschlicher Hinfälligkeit, welcher der D. die Ewigkeit der göttlichen Gnade als festen Halt aller Gottesfürchtigen mitten in dem Entstehen und Vergehen hienieden entgegenhält.

V. 15—18. Das Bild vom Gras erinnert an 90, 5 f. vgl. Jes. 40, 6—8. 51, 12., das von der Blume an Iob 14, 2. אֱנוֹשׁ ist der Mensch als Sterblicher; seine Lebensdauer vergleicht sich der eines Grashalms und seine Schöne und Herrlichkeit einer Feldblume, deren höchste Blüte auch der Anfang ihres Welkens ist. In v. 16 geht בּוֹ (ähnlich wie Jes. 40, 7 f.) auf den mit Gras und Blume verglichenen Menschen; כִּי ist ἐάν mit hypothet. Perf. und der Wind der die Pflanzen versengt ist, auf den Menschen bezogen, ein Bild jeglicher Lebensgefährdung: häufig genug ist es ja wirklich ein Windhauch, welcher das Menschenleben knickt. Die kühne Bez. spurlosen Verschwindens וְלֹא יַכִּירֶנּוּ עוֹד מְקוֹמוֹ ist aus Iob 7, 10 vgl. ebend. 8, 18. 20, 9. Es gibt aber mitten in diesem Pflanzengeschicke einen starken Trost. Es gibt eine ewige Macht, welche alle die sich mit ihr verketten über die naturgesetzliche Vergänglichkeit hinaushebt und ewig macht, wie sie selbst ist. Das ist Gottes Gnade, welche sich über (עַל) alle die Ihn fürchten wie ein ewiger Himmel wölbt. Das ist Gottes Gerechtigkeit, welche treues Festhalten an seinem Bunde und gewissenhafte Erfüllung seiner Vorschriften heilsordnungsmäßig belohnt und noch Kindeskindern (לְ) sich erweist, nach Ex. 20, 6. 34, 7. Dt. 7, 9.: in tausend Generationen hinein d. i. ins Unendliche.

V. 19—22. So gnadenreich kann Er sich den Seinen erweisen, denn er ist der überweltliche allherrschende König. Mit diesem Ged. lenkt der D. zum Schlusse seines Lobgesangs. Der Himmel ist im Gegens. zur Erde wie 115, 3. Koh. 5, 1 der unwandelbare Bereich über dem Entstehen und Vergehen hienieden. Zu 19ᵇ vgl. 1 Chr. 29, 12. בַּכֹּל geht auf ausnahmslos alles Geschöpfliche, das All der Dinge: das Reich מַלְכוּת ist hier nicht heilsgeschichtlicher Begriff. Beim Himmel der Herrlichkeit muß sich der D. der Engel erinnern. Seine Aufforderung derselben zum Lobpreise Jahve's hat nur in Ps. 29 und 148 ihres Gleichen; sie geschieht aus dem Bewußtsein der irdischen Gemeinde heraus, daß sie mit den Engeln Gottes in lebendiger geistesgleicher Gemeinschaft steht und daß sie eine Hoheit besitzt, welche alles Geschaffene, selbst die zu ihrem Dienste (91, 11) verordneten Engel, überragt. Sie heißen גִּבֹּרִים wie Jo. 4, 11 und zwar גִּבֹּרֵי כֹחַ als die Starken, denen Kraft ohne Gleichen eignet. Ihr mit Heldenkraft ausgerüstetes Leben geht ganz — ein Vorbild für die Sterblichen — in gehorsamer Ausführung des Wortes Gottes auf. לִשְׁמֹעַ ist Bestimmung nicht des Zweckes, sondern der Weise: *obediendo* (wie Gen. 2, 3 *perficiendo*). Den Ruf seines Wortes vernehmend bringen sie es auch sofort in Ausführung. Die Heere צְבָאָיו sind wie מְשָׁרְתָיו zeigt, die um die Engel höheren Ranges gescharten himmlischen Geistwesen (vgl. Lc. 2, 13), die zahllosen *λειτουργικὰ πνεύματα* 104, 4. Dan. 7, 10. Hebr. 1, 14., denn es gibt eine *hierarchia coelestis*. Von den Erzengeln

kommt der Verf. auf die Myriaden der himmlischen Heerscharen und von da auf alle Creaturen, daß sie, wo immer in Jahve's weitem Reiche sie sich befinden, in den anzustimmenden Lobgesang einstimmen, und von da zurück auf seine Seele, die er bescheiden unter die an dritter Stelle genannten Creaturen begreift. Dem dreifachen בָּרְכִי entspricht nun ein dreifaches בָּרֲכִי נַפְשִׁי (v. 1. 2. 22), und indem der D. so zu seiner Seele zurückkehrt, kehrt auch sein Psalm in sich selbst zurück und gewinnt die Gestalt eines zusammenlaufenden Kreises.

PSALM CIV.

Hymnus auf den Gott der sieben Tage.

1 **Benedeie, meine Seele, Jahve!**
Jahve, mein Gott, du bist groß gar sehr,
In Pracht und Glorie hast du dich gekleidet,
2 **Umhüllend Licht wie ein Gewand,**
Ausspannend die Himmel wie ein Zelttuch,
3 **Der da bälket in Wassern seine Söller,**
Der Wolken macht zu seinem Wagen,
Der daherschreitet auf Windes Flügeln,
4 **Machend seine Boten aus Winden,**
Seine Diener aus flammendem Feuer.

5 **Er hat gegründet die Erd' auf ihre Pfeiler,**
Daß sie nicht wanke immer und ewig.
6 **Wasserschwall wie ein Kleid decktest du drüber,**
Auf Bergen standen Gewässer.
7 **Vor deinem Dräuen flohn sie,**
Vor deiner Donnerstimme hasteten sie hinweg —
8 **Aufstiegen Berge, es sanken Thäler —**
An den Ort hin, so du gegründet ihnen.
9 **Eine Grenze hast du gesetzt, nicht dürfen sie hinüber,**
Nicht zurückkehren zu bedecken die Erde.

10 **Der entsendet Quellen in Thalgründen,**
Zwischen Bergen nehmen sie ihren Lauf.
11 **Sie tränken alles Wild des Gefildes,**
Es löschen Wildesel ihren Durst.
12 **An ihnen hat Geflügel des Himmels seine Wohnung,**
Zwischen Zweigen heraus erheben sie die Stimme.
13 **Er tränket Berge aus seinen Söllern —**
Von der Frucht deiner Werke sättigt sich die Erde.
14 **Er macht sprossen Gras für das Vieh**
Und Kraut zum Dienste der Menschen —

Hervorzubringen Brot aus der Erde
15 **Und daß Wein erfreue des Sterblichen Herz,**
Glänzend zu machen das Antlitz von Oel
Und daß Brot das Herz des Sterblichen stütze.
16 **Es sättigen sich die Bäume Jahve's,**
Libanons Cedern, die er gepflanzt hat,
17 **Woselbst Vöglein nisten,**
Der Storch der auf Cypressen sein Haus hat.
18 **Berge, die hohen, sind für die Steinböcke,**
Felsen eine Zuflucht für die Klippdächse.

19 Er hat gemacht den Mond zu Zeitenmessung,
Der Sonnenball weiß seinen Niedergang.
20 Setzest du Finsternis, so wirds Nacht,
In ihr regt sich alles Wild des Waldes.
21 Die jungen Leuen brüllen nach Raub
Und verlangen von Gott ihre Speise.
22 Geht die Sonne auf, so ziehn sie sich zurück
Und in ihre Wohnstatt legen sie sich nieder.
23 Ausgeht der Mensch an sein Tagwerk
Und an seine Arbeit bis zum Abend.

24 Wie zahlreich sind deine Werke, Jahve,
Allesamt hast du sie mit Weisheit ausgeführt,
Voll ist die Erde deiner Geschöpfe!
25 Das Meer da, groß und weithin gebreitet —
Dort wimmelts von Leben, unzählbarem,
Kleinen Thieren nebst großen.
26 Dort bewegen sich Schiffe dahin,
Der Leviathan, so du gebildet, drin zu spielen.
27 Sie alle harren auf dich,
Daß du ihnen gebest ihre Speise zu seiner Zeit.
28 Du gibst ihnen, sie lesen auf;
Du thust deine Hand auf, sie sättigen sich des Guten.
29 Du verbirgst dein Antlitz, so werden sie verstört;
Du ziehst ein ihren Odem, so verhauchen sie
Und zu ihrem Staube kehren sie zurück.
30 Du entsendest deinen Odem, so werden sie erschaffen,
Und du erneuerst die Gestalt des Erdbodens.

31 Es währe die Herrlichkeit Jahve's auf ewig,
Es freue sich Jahve seiner Werke,
32 Er, der die Erde anblickt, so zittert sie,
Anrührt die Berge, und sie rauchen.
33 Ich will singen Jahve lebenslang,
Harfnen meinem Gott so lang ich bin.
34 Mög' ihm annehmlich sein mein Sinnen,
Ich, ich will mich freuen Jahve's.
35 Mögen schwinden Sündhafte von der Erde
Und Frevler nicht mehr sein —
Benedeie meine Seele Jahve,
Halleluja.

Mit *Benedeie meine Seele*, wie Ps. 103, beginnt auch dieser namenlose Ps. 104, in welchem Gottes Walten im Reich der Natur wie dort der Gnade Gegenstand des Lobpreises ist und dabei wie dort der Engel gedacht wird. Der D. besingt den gottgeordneten gegenwärtigen Bestand der Welt im Hinblick auf die Gen. 1, 1—2, 3 erzählten schöpferischen Anfänge und schließt mit dem Wunsche, daß doch aus dieser so durchaus und vollauf Gottes Macht und Weisheit und Güte offenbarenden guten Schöpfung das Böse gebannt werde. Es ist ein Naturps., aber wie er keinem Dichter der Heiden möglich war. Der israel. Dichter steht der Natur als Objekt frei gegenüber und alle Dinge erscheinen ihm als hervorgebracht und getragen von der Schöpfermacht des Einen Gottes, ins Dasein gesetzt und in Bestand erhalten zu dem Zweck, daß er, der Selbstgenugsame, in freier herablassender Liebe sich mittheile — als die an sich guten und reinen Creaturen und Ordnungen des Heiligen, befleckt und gestört nur durch das Selbstverderben der Menschen in Sünde und Bosheit, welches hinausgethan werden muß, damit die Freude Gottes an seinen Werken und die Freude dieser an ihrem Schöpfer sich vollende. Der Ps. ist ganz und gar

Echo des Heptaëmeron Gen. 1, 1—2, 3. Entsprechend den 7 Tagen zerfällt er in 7 Gruppen, in welchen sich das הִנֵּה־טוֹב מְאֹד Gen. 1, 31 entfaltet. Indes ist es nicht so, daß je Eine Gruppe das Werk eines Schöpfungstages besänge; der Ps. hat das ineinandergreifende Ganze der vollendeten Schöpfung zum Standpunkt und ist deshalb nicht so schematisch. Jedoch hebt er mit dem Lichte an und schließt mit Anspielung auf den göttlichen Sabbat. Erwägt man, daß 8ª sich nur gewaltsam dem Zus. fügt, daß v. 18 sich verbindungslos und planwidrig eindrängt und daß v. 32 sich dortselbst nur mittelst künstlicher Gedankencombination begreifen läßt: so drängt sich die von Hitz. in seiner Weise scharfsinnig durchgeführte Vermutung auf, daß der herrliche Hymnus eine jüngere Dichterhand zu Erweiterungen verlockt hat.

V. 1—4. Das 1. Dekastich beginnt den Lobpreis beim 1. und 2. Tagewerk. הוֹד וְהָדָר heißt hier nicht die Gotte *πρὸ παντὸς τοῦ αἰῶνος* zukommende Doxa (Jud. v. 25), sondern welche er angekleidet hat (Iob 40, 10) seit er die Welt geschaffen, der er in Königsherrlichkeit gegenübersteht oder vielmehr inwohnt, und welche in mannigfach abgestufter Vertheilung diese Königsherrlichkeit widerstrahlt, ja gewissermaßen sie selbst ist; denn indem Gott das Schöpfungswerk mit Erschaffung des Lichts anhob, hat er sich mit diesem geschaffenen Licht selber wie mit einem Gewande bedeckt. Was bei der Schöpfung einmal geschehen, kann wie Am. 4, 13. Jes. 44, 24. 45, 7. Jer. 10, 12 u. ö. in Participien der Gegenwart gefaßt werden, weil in der Welterhaltung die ursprüngliche Setzung sich fortsetzt, und mit artikellosen Participien wechseln wie Jes. 44, 24—28 determinirte, mit keinem andern Unterschiede, als daß jene mehr prädicativ, diese mehr attributiv sind. Mit 2ᵇ tritt der D. in das 2. Tagewerk ein: die Schöpfung der רָקִיעַ, die zwischen den Wassern scheidet. Diese hat Gott ausgespannt (vgl. Jes. 40, 22) gleich einem Zelttuche (Jes. 54, 2) so leichter und von so feiner durchsichtiger Arbeit, נוֹטֶה reimt hier mit עָטֶה. In jenen Wassern, welche die רָקִיעַ über der Erde emporhält, bälket Gott seine Söller[1] (עֲלִיּוֹתָיו wofür Am. 9, 6 מְעָלּוֹתָיו, v. עֲלִיָּה Aufgang, dann Obergeschoß, Obergemach, was nach dem Aram. und Arab. genauer עֲלִיָּה heißen würde), nicht als ob die Wasser das Material dazu wären: sie sind nur der über die Erde erhabene Ort dafür und können es sein, weil für den Immateriellen auch das Flüssige fest und das Dichte durchsichtig ist. Die Behälter der oberen Wasser, die Wolken macht Gott, wie Blitze, Donner und Regen anzeigen, zu seinem רְכוּב Gefährt, auf welchem er einherfährt, um richterlich (Jes. 19, 1), rettend, segnend auf die Erde herniederzuwirken; רְכוּב (nur hier) klingt mit כְּרוּב 18, 11 zusammen. Denn an diese Grundstelle erinnert auch 3ᶜ, wo die Windes-Fittige an die Stelle des Wolken-Wagens treten. In v. 4 macht LXX (Hebr. 1, 7) die ersten Nomina zu Objekts- und die zweiten zu Prädicatsacc.: *ὁ ποιῶν τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ πνεύματα καὶ τοὺς λειτουργοὺς αὐτοῦ πυρὸς φλόγα.* Gewöhnlich wird umgekehrt übers.: machend zu seinen

1) Dieses Wort, urspr. *soller*, ist s. v. a. *solarium* ein von der Sonne beschienener Theil des Hauses, ein um das Haus herumlaufender Altan und dann auch das obere Stockwerk.

Engeln Winde u. s. w. Diese Uebers. ist sprachlich möglich (vgl. 100, 3 *Cheth.* und zur Wortstellung Am. 4, 13 mit 5, 8) und der Plur. מְשָׁרְתָיו erkl. sich bei ihr aus der Macht des Parall., der Sing. אֵשׁ daraus, daß dieses Wort keinen Plur. bildet. Da aber עָשָׂה mit dopp. Acc. gew. aus etwas herstellen bed., so daß der zweite Acc. (näml. der Prädicatsacc., welcher logisch der zweite ist, der Wortstellung nach aber ebensowol der erste Ex. 25, 39. 30, 25 als der zweite Ex. 37, 23. 38, 3. Gen. 2, 7. 2 Chr. 4, 18—22 sein kann) die *materia ex qua* bez., so läßt sich mit wenigstens gleichem Rechte erklären: der seine Boten aus Winden macht, seine Diener aus flammendem oder verzehrendem (s. zu 57, 5) Feuer (אֵשׁ wie Jer. 48, 45 Masc.), was entw. besagen kann, daß Gott Wind und Feuer sich zu besonderen Sendungen dienstbar macht (vgl. 148, 8), oder (vgl. Hofmann, Schriftb. 1, 325 f.) daß er Wind und Feuer seinen Engeln für den Zweck seiner durch sie vermittelten inweltlichen Wirksamkeit zu Stoffen ihrer Erscheinung und gleichsam Selbstverleiblichung gibt [1], wie denn 18, 11 Wind und Cherub beide als Vehikel der göttlichen Weltwirksamkeit ineinander zu denken sind und 35, 5 der Engel Jahve's die Energie des Windes vertritt.

V. 5—9. In einem 2. Dekastich bespricht der D. die Bändigung der unterhimmlischen Wasser und die Feststellung des Erdreliefs. Das auf אֶרֶץ zurückgehende Suff. will sagen, daß die frei in der Schwebe hangende Erde (Iob 26, 7) ihre innern Stützen hat; ihre ewige Unerschütterlichkeit bewährt sich auch in dem Jes. 24, 16 f. geweissagten Gericht, da sie daraus, unverrückt von ihrem früheren Standort, als eine verklärte hervorgeht. Die תְּהוֹם womit sie Gott bedeckt ist jenes Urgewässer, in welchem sie zunächst wie ein Embryo lag, denn sie ist ἐξ ὕδατος καὶ δι ὕδατος (2 P. 3, 5) ins Dasein getreten; כִּסִּיתוֹ geht nicht auf תהום (*masc.* wie Iob 28, 14), weil dann עָלֶיהָ erforderlich wäre, sondern auf אֶרֶץ und das Masc. erkl. sich entw. aus Attraction (nach dem Schema 1 S. 2, 4[a]) oder aus Rückfall zur masc. Grundform im weiteren Redefortgang (vgl. denselben Fall mit עִיר 2 S. 17, 13. צְנָקָה Ex. 11, 6. יָד Ez. 2, 9). Die dergestalt überschwemmte Erde war laut 6[b] schon bergig; die Urbildung der Berge ist also so alt als die in unmittelbarem Gefolge des תהו ובהו erwähnte תהום. Hierauf beschreibt v. 7—9 die Bewältigung der Urgewässer durch Hervorbildung des Festlands und die Bannung derselben in umufernde Becken. Erschreckt durch Gottes Machtgeheiß traten sie auseinander, und Berge stiegen empor, das Festland mit seinen Höhen und Niederungen kam zum Vorschein. Daß die Gewässer, in wilde Aufregung versetzt, Berg auf- und niederstiegen (Hgst.), paßt nicht dazu daß sie v. 6 als über den Bergen stehend vorgestellt sind. Deshalb wird wol auch nicht nach 107, 26 zu erklären sein: sie (die Gewässer) thürmten sich berghoch auf, senkten sich thalartig nieder. Die Bez. der Schilderung auf das Hervortreten des Festlands am 3. Schöpfungstage fordert, הָרִים als Subj. des

1) Daß Gott die Engel wirklich aus Feuer schaffe, ist talmudische Ansicht *Chagiga* 14[a] (vgl. Koran 38, 77): Tag für Tag werden Engel des Dienstes aus dem Feuerstrom (נהר דינור) geschaffen und singen ihr Loblied und vergehen.

וַיַּעֲלוּ zu nehmen. Dann sind aber auch zu יֵרְדוּ die בָקָעוֹת Subj., wie Hilarius Pictav. in seiner *Genesis* v. 97 s. weiter übers.: *subsidunt valles,* nicht die Gewässer als sich in die Niederungen senkende. Richtig Hupf.: 8a ist ein Zwischensatz, welcher besagt, daß, indem die Gewässer sich zurückziehend das Festland bloßlegten, Berge und Thäler als solche sichtlich hervortraten, vgl. Ovid *metam.* 1, 344 f.: *flumina subsidunt, montes exire videntur.* Mit אֶל־מָקוֹם (vgl. Gen. 1, 9 אֶל־מָקוֹם אֶחָד) setzt sich v. 8 fort: die Wasser entwichen nach der Stätte, welche (זֶה vgl. v. 26 für אֲשֶׁר Gen. 39, 20) Gott ihnen als Behälter angewiesen. Er hat ihnen eine Schranke (גְּבוּל syn. חֹק Spr. 8, 29. Jer. 5, 22) gesetzt, über welche hinaus sie sich nicht wieder ergießen dürfen, um die Erde so, wie die Urgewässer des Chaos, zu bedecken.

V. 10—14b. Das 3. Dekastich, zum 3. Schöpfungstage fortgehend, besingt die Wolthat der umuferten Wasser für die Thierwelt und das Wachstum der Pflanzen aus der von unten und oben befeuchteten Erde. Weil Gott der Gebenedeite das Hauptsubj. des Ps. ist, so kann der D. v. 10 und weiterhin in attributiven und prädicativen Participien fortfahren: der entsendet Quellen בַּנְּחָלִים in die Wadi's (nicht: בְּנַחֲלִים als Bäche); נַחַל ist hier wie 10b zeigt Syn. von בִּקְעָה und daß sie, in den Ebenen weiterfließend, zu Strömen anwachsen, brauchte nicht gesagt zu werden. LXX *ἐν φάραγξιν*; חַיַּתוֹ שָׂדַי zwiefach poet. für חַיַּת הַשָּׂדֶה. Auch für alle fern von Menschen schweifenden Thiere hat Gott gesorgt; beispielsweise wird der pfeilschnelle, schwer zu jagende, rudelweise lebende Wildesel hervorgehoben (פֶּרֶא arab. *ferâ* √ פר فر sich schnell bewegen, schwirren, fliehen, der Onager *himâr el-wahs,* gew. Waldesel genannt, aber falsch, da die Steppe, seine Heimat, keine Wälder hat). Die RA „den Durst brechen" nur hier. עָלֵיהֶם 12a geht auf die מַעְיָנִים, die auch 11a noch Subj. sind. Die Punktation עָפְאִים schafft ohne Noth eine Zwitterform zu עָפְאִים (wie לָבְאִים) und עֲפָיִים. Das Stammwort ist עָפָה = عفا dick, dicht s.; ein Strauch mit dichtem Laub ist عَافٍ (*épais*) und عَفْو ist Dichtheit, Fülle, Ueberfluß — erst von da aus entwickelt sich die Bed. des Verhüllens und Tilgens. Von dem Zweigwerk an den Quellen gelangt der D. unvermerkt zur 2. Hälfte des 3. Schöpfungstages. Zugleich erinnert ihn die Pflanzenwelt an den Regen, der aus den himmlischen Obergemächern herabkommend auch die wasserlosen Berggipfel tränkt. Wie der Talmud (*Taanith* 10a) verstehen unter der „Frucht deiner Werke" die meisten Neuern den Regen als Frucht der Wolken (so zuletzt Moll) oder, מִמַּעֲשֶׂיךָ als Sing. fassend, als Frucht der Arbeit Gottes d. i. des von ihm erbauten Himmelssöllers (Hupf.), besser: als Frucht seines Wirkens d. i. von ihm gewirkte (Hitz.); aber der Regen ist vielmehr das Befruchtende und also ist, indem 13b nach seiner folgenden Entfaltung verstanden sein will, die Frucht gemeint, welche Gottes Werke hienieden (v. 24), näml. die pflanzlichen, tragen und von denen die Erde, ihre Bevölkerung näml., satt wird, indem Pflanzennahrung sowol für das Vieh als für den Menschen empor-

sproßt. Der D. denkt bei עֵשֶׂב an die Culturpflanzen, bes. das Getreide, aber לַעֲבֹדַת bed. nicht: *zur Bestellung durch den Menschen*, da man nach Hitzigs richtiger Gegenbem. nicht עבד העשב sagt und לְהוֹצִיא nicht den Menschen, vielmehr Gott zum Subj. hat, sondern wie 1 Chr. 26, 30 *zum Dienste* (Nutzen) *des Menschen*.

V. 14c—18. Im 4. Dekastich ergeht sich der D. weiter unter den Creaturen des Feldes und des Waldes. Subj. zu לְהוֹצִיא ist der מצמיח. Der zweimal infinitivisch anhebende Zwecksatz setzt sich beidemal wie Jes. 13, 9., aber mit Subjectswechsel (vgl. z. B. Am. 1, 11. 2, 4) im Finitum fort. Man vgl. zur Aussage vom Wein Koh. 10, 19. Sir. 40, 20 u. besonders Jesaia, der den Wein häufig als Repräsentanten aller natürlichen Freudenquellen nennt. Daß מִשֶּׁמֶן „vor Oele = glänzender als Oel" bed., ist ein mit Recht von Böttch. in seinen „Proben" und zwei „Aehrenlesen" bekämpfter Irrtum, welcher dem D. eine in diesem Zus. zweckwidrige und schielende Erwähnung des Oels aufbürdet. Brotkorn, Wein, Oel sind als die drei vorzüglichsten Produkte der Pflanzenwelt genannt (Lth. Calv. Grot. Dathe Hupf. Moll) und wie auch sonst wo Unterscheidung überflüssig wäre z. B. Ex. 9, 22 unter עֵשֶׂב 14b subsumirt. Vom Oel macht Gott das Angesicht glänzend, nicht blos weil es die Schmackhaftigkeit und Nahrhaftigkeit der Speisen erhöht, sondern indem es mit Oel eingerieben wird oder das Oel vom Haupte (Mt. 6, 17 vgl. unten 133, 2) auf das Gesicht herabtrieft[1]; לְחַצְהִיל ist mit Bezug auf יִצְהָר gewählt. In 15c steht לְבַב־אֱנוֹשׁ nicht wie 15a (wo לְבַב־ mit *Gaja* wegen des Distinctivus) hinter, sondern vor dem V., weil לבב als Inneres dem פנים als Aeußerem gegenübertritt. Da Befruchtung der Erde durch den Regen in v. 13—15 Hauptgegenstand der Aussage ist, so schließt sich v. 16 naturgemäß an, ohne kritischen Verdacht zu erregen; das Sättigende ist hier der Regen selbst, nicht wie 13b das was er zeitigt. Die „Bäume Jahve's" sind die vor andern die Größe ihres Schöpfers bekundenden. אֲשֶׁר־שָׁם geht auf diese Bäume, von denen die Cedern und dann die Cypressen (בְּרוֹשִׁים ברׁ schneiden) genannt werden. Sie sind Nist- und Wohnort kleiner und großer Vögel, insbes. des Storches, welcher חֲסִידָה genannt wird als עֹשָׂה חֲסִידוּת עִם חֲבֵרוֹתֶיהָ (*Chullin* 63a), als *πτηνῶν εὐσεβέστατον ζῴων* (Babrios *Fab.* XIII), *avis pia* (*pieticultrix* bei Petron. 55, 6) d. i. wegen seines Familiensinns, wegen dessen er auch als Glück ins Haus bringend angesehen wird.[2] Die Für-

1) Die Araber salben sich noch jetzt so stark, daß das Fett wenn es geschmolzen an ihrem Körper und ihren Kleidern herunterläuft; die Haut wird ohne Fetteinreibung in jenen heißen Klimaten grob, rauh, fast schuppig und auffällig häßlich, s. Baker, Nilzuflüsse in Abyssinien (deutsche Ausg. 1868) Bd. 1 S. 119.

2) Im *Merǵ*-Lande, wo der Storch nicht wie anderwärts *leklek*, sondern wegen seines einem langen vorwärts stehenden Horne (خرن) gleichen Schnabels *charnuḳ* heißt, nennen ihn Kinder und Weiber ابو سَعْد „Glücksbringer" (سَعْد Glück, eig. was den Menschen يَسْعَد d. h. stützt *adjuvat*). Aehnlich der חסידה heißt der langbeinige Aasgeier (*vultur percnopterus*) oder Bergstorch *ὀρειπελαργός* wegen seiner *στοργή* רָחַם (رخم).

sorge Gottes für Beherbergung der Thiere führt den D. von den Bäumen zu den Höhen der Berge und den Schlupfwinkeln der Felsen, in freilich abrupter und das dem Hexaëmeron entnommene Concept verrückender Weise. חֲגָבִים ist Appos. יָעֵל (arab. *wa'il*) ist der Steinbock als Bewohner des יַעַל (*wa'l, wa'la*) d. i. des Felsenhorstes, wie יָעֵן Thren. 4, 3 nach Wetzst. der Strauß als Bewohner der *wa'na* d. i. sterilen Wüste, und שָׁפָן (s. zu Spr. 30, 26) der in den Klüften des Gebirgs am todten Meer, des Kidron und des Sinai hausende, dem Murmelthiere ähnliche Klippdachs, südarab. ثُفُن oder vielmehr ثَفَن[1] *hyrax syriacus* (verschieden vom afrikanischen). Die jüd. Tradition versteht unter שָׁפָן das Kaninchen, viell. auch Pesch. und Trg., welche שפן hier und Spr. 30, 27 mit חֻגָּא übers.; die jüdisch-arab. Uebers. aber geben es richtig mit وَبَر, dem jetzigen Namen des *hyrax*. Beide Thiere, Kaninchen und Klippdachs, können Lev. 11, 5. Dt. 14, 7 gemeint sein, denn beiden fehlt das Merkmal des durchgespaltenen Hufes (פַּרְסָה שְׁסוּעָה): das Kaninchen hat 4 Zehen, und der Klippdachs hat eine eigentümliche nicht doppel- sondern mehrspaltige Hufbildung.

V. 19—23. Daß dem D. die Folge der Schöpfungstage vor der Seele steht, zeigt das Dekastich, in welchem er von dem 3. Tagewerk zum 4. übergeht. Der Mond wird zuerst genannt, weil der D. das Gemälde des Tages auf das der Nacht folgen lassen will. Er bez. ihn v. 19 als das kalendarische Hauptgestirn. מוֹעֲדִים sind Zeitpunkte und Zeitabschnitte (Epochen), der Hauptmesser dieser für das bürgerliche und kirchliche Leben ist der Mond (vgl. Sir. 43, 7 *ἀπὸ σελήνης σημεῖον ἑορτῆς*), so wie der Sonnenball, wol wissend wann er untergehen soll, der unfehlbare Messer des Tages ist. In v. 20 geht die Schilderung, die durchweg angesichts Gottes zu seiner Ehre geschieht, in Anrede über: Jussive (תָּשֶׁת, וִיהִי) stehen im hypothetischen Vordersatz und dessen Nachsatz (Ew. §. 357[b]). Es kommt nur auf Gottes Wollen an, so wirds Nacht und das wache Leben des Wildes beginnt sich zu regen. Die jungen Leuen brüllen da nach Raub und *flagitaturi sunt a Deo cibum suum*. Der Inf. mit לְ ist elliptischer Ausdruck einer *conjugatio periphrastica* (s. zu Hab. 1, 17) und wird in der jüngeren Sprache in Annäherung an das Aram. variirender Ausdruck des Futurs überh. Das Gebrüll der Löwen und ihr Ausgehn auf Beute ist ein Ansuchen an Gott, das er selbst in ihre Natur gelegt hat. Mit Sonnenaufgang wird die Gestalt der Dinge eine andere. שֶׁמֶשׁ ist hier, wo der D. die Personification (vgl. Ps. 19) fallen läßt, Fem. Der Tag, der mit Sonnenaufgang anbricht, ist die Zeit des Menschen. Sachlich und stilistisch erinnern v. 21—23 an Iob 24, 5. 37, 8. 38, 40.

V. 24—30. Das Meer mit seinen kleinen und großen Thieren und die Fürsorge Gottes für alle selbstlebendigen Wesen ins Auge fassend,

1) Dieses zuerst durch Fresnel bekannt gewordene südarabische Wort gehört wie z. B. auch ثعم Fuß (פצם 74, 3) zu denen, in welchen das Südarabische merkwürdig mit dem Nordsemitischen zusammentrifft.

geht der D. zum 5. und 6. Schöpfungstage über. Der reiche Inhalt dieser 6. Gruppe strömt über das Dekastich hinaus. Mit מָה־רַבּוּ (nicht מַה־גָּדְלוּ 92, 6) bewundert der D. die große Menge der Werke Gottes, bei welcher doch jedes Einzelne seine zweckgemäße Einrichtung hat und alle, sich gegenseitig dienend, ineinandergreifen. קִנְיָן, welches sowol Hervorbringung als Erwerbung bed., hat hier dem Prädicate gemäß erstere Bed.: voll von Creaturen, welche die Namensspuren ihres Schöpfers (קֹנֶה) an sich tragen. Neben קִנְיָנֶיךָ findet sich aber auch, vertreten von den Versionen (LXX Trg. Vulg. Hier. Jefeth), von Auslegern (Raschi: קנין שֶׁלָּךְ), von der Mehrzahl der HSS (nach Norzi) und alten Drucken die von Norzi Heidenh. Baer aufgenommene LA קִנְיָנְךָ, was *τῆς κτίσεώς* oder nach den lat. Verss. *κτήσεώς σου* (*possessione tua*, Lth. *deiner Güter*) bed. würde, aber als Objektsacc. zu מָלְאָה dem Plur. *κτισμάτων σου* nachsteht. Das Meer insbes. ist eine Welt sich regender zahlloser Creaturen (69, 35). זֶה הַיָּם bed. nicht eig. dieses Meer, sondern das Meer da (vgl. 68, 9. Jes. 23, 13. Jos. 9, 13. Sach. 5, 7. Dan. 2, 32); die Attribute folgen in Appositionsverh., dessen Lockerheit die Nichtdetermination gestattet (vgl. 68, 28. Jer. 2, 21. Gen. 43, 14 und den umgekehrten Fall oben 18[a]). אֳנִיּוֹת ist in Verh. zu אֳנִי *n. unitatis* (das einzelne Schiff) — ein altes Wort, welches in der Form *hani* und *ana* auch altägyptisch ist.[1] לִוְיָתָן, im B. Iob das Krokodil, ist hier der Name des Walfisches (s. Lewysohn, Zoologie des Talmuds §. 178—180. 505). בּוֹ v. 26 verstehen Ew. Hitz. mit LXX (*ἐμπαίζειν αὐτῷ*) und dem Talmud (*Bathra* 74[b]. *Aboda zara* 3[b]) nach Iob 40, 29: um mit ihm zu spielen, was aber keine gotteswürdige Vorstellung gibt; man fasse es als Wechselwort für שָׁם (vgl. בּוֹ v. 20. Iob 40, 20): um darin, im Meere näml., zu spielen (Saad. Jefeth). In כֻּלָּם v. 27 erweitert sich der Gesichtskreis von den Thieren des Meeres auf sämtliche lebende Wesen der Erde, vgl. die Lehnstelle 145, 15 f. 147, 9. כֻּלָּם bed. mit Verwischung des Suff. geradezu: allesamt und בְּעִתּוֹ (vgl. Iob 38, 2): wenn es Zeit dazu ist wie *ἰδίῳ καιρῷ* Gal. 6, 9. Ueber den Wechsel des Subj. im Haupt- und Infinitivsatz s. Ew. §. 338[a].[2] Aller Wesen Bestehen, Vergehen, Entstehen ist bedingt durch Gott. Seine Hand versorgt alles, die Zukehr seines Antlitzes erhält alles, sein Odem, der schöpferische, belebt und verjüngt alles. Der Lebensgeist aller Creatur ist ausgegangen von Gott durch Vermittelung seines Geistes, der über den Urgewässern webte und das Chaos zum Kosmos umschuf. תֹּסֵף v. 29 ist *fut. Kal* = תֹּאסֵף wie Mi. 4, 6. 2 S. 6, 1 vgl. 1 S. 15, 6. Die vollen, auf *ult.* betonten Futurformen von v. 27 an geben den Aussagen Nachdruck. Mit v. 29 vergleicht sich Iob 34, 14 f.

---

1) s. Chabas, *Le papyrus magique Harris* p. 246. n° 826: HANI (אני) *vaisseau*, *navire*, und Todtenbuch I, 10, wo *hani* mit dem Determinativbild des Schiffes. Ueber die Form *ana* s. Chabas a. a. O. p. 33.

2) Die urspr. Bed. von שָׂבַר ist dunkel. Da es in סָבַר die Bedd. urteilen und hoffen in sich vereinigt, so scheint سَبَرَ sondiren den Grundbegriff aufzuweisen, vgl. jedoch Levy unter סבר, welcher סבל aufheben (insbes. das Antlitz) vergleicht.

V. 31—35. Der D. ist nun mit der Musterung der Schöpfungswunder zu Ende und schließt in der 7. Gruppe, welche wieder wesentlich dekastichisch ist, mit einer sabbatlichen Betrachtung, indem er wünscht, daß die Herrlichkeit Gottes, welche er auf seine Geschöpfe gelegt hat und welche ihm von diesen in Widerstrahl und Widerhall zurückgegeben wird, ewig bestehen und daß seine Werke immer so beschaffen sein mögen, daß er, der nach vollbrachtem Sechstagewerk sie befriedigend fand, sich ihrer freuen könne, denn wenn sie aufhören ihm Freude zu machen, so kann er sie ja vertilgen, wie er in der Sintflut gethan, da er immer noch durch einen Blick die Erde in Beben und durch eine Berührung die Berge in Brand versetzt (וַתִּרְעָד von der Folge des Anblickens wie Am. 5, 8. 9, 6 und וְיֶעֱשָׁנוּ von dem gleichzeitig mit dem Anrühren Geschehenden wie 144, 5. Zach. 9, 5 vgl. zu Hab. 3, 10). Der D. aber seinerseits will es an Verherrlichung Jahve's nicht fehlen lassen, indem er es zu seiner Lebensaufgabe macht, seinen Gott singend und musicirend zu preisen (בְּחַיָּי wie 63, 5 vgl. Bar. 4, 20 *ἐν ταῖς ἡμέραις μου*). Möchte dieses sein stilles und lautes Sinnen auf Gottes Ehre Ihm angenehm sein (עָרֵב עַל syn. טוֹב עַל, aber auch שָׁפַר עַל 16, 6), möchte Jahve sich seiner freuen können, wie er für seine Person sich seines Gottes freuen will. Zwischen אשׂמח v. 34 und ישׂמח v. 31 besteht eine Wechselbez. wie zwischen dem Sabbat der Creatur in Gott und dem Sabbat Gottes in der Creatur. Wünscht der Psalmist, daß Gott Freude haben möge an seinen Schöpfungswerken, und sucht er an seinem Theil Gotte Freude zu machen und an Gott seine Freude zu haben, so ist er auch zu dem Wunsche berechtigt, daß die ihre Freude am Bösen haben und statt Gotte Freude zu machen seinen Zorn erregen, von der Erde hinweg geräumt werden mögen (יַחַמּוּ wie 102, 28 vgl. Num. 14, 35), denn sie sind dem Zweck der guten Schöpfung Gottes entgegen, gefährden ihren Bestand, verkümmern die Freude der Geschöpfe. Es heißt nicht: mögen schwinden die Sünden (חַטָּאִים wie *Berachoth* 10ª gelesen werden will und einige Ausg. z. B. Bombergs 1521 wirklich haben), sondern die Sünder, denn eine andere Existenz der Sünde als die persönliche gibt es nicht, obwol es schriftgemäß ist was Seneca sagt: *res optima est non sceleratos exstirpare, sed scelera.*

Mit *Benedeie, meine Seele, Jahve* kehrt der Ps. zu seinem Eingang zurück, und an diese Selbstaufforderung schließt sich das alle Geschöpfe zum Lobe Gottes auffordernde *Hallelujah*, ein außerhalb des Psalters gar nicht und innerhalb des Psalters hier zum ersten Male vorkommender, also erst in jüngerer Zeit geprägter Gebetsruf, welcher in den jüngeren Druckausgaben bald הַלְלוּ־יָהּ bald הַלְלוּ יָהּ, in den älteren aber (z. B. Ven. 1521. Wittenb. 1566) meist הַלְלוּיָהּ oder הַלְלוּיָהּ geschrieben ist.[1] In den meisten HSS findet es sich auch so als Ein

1) Oder הַלְלוּיָהּ mit *Chatef*, wie ausdrücklich Jekuthiël ha-Nakdan fordert. Auch die Schreibung als Ein Wort ist Regel, da die Masora das einmalige הַלְלוּ־יָהּ 135, 3 mit לית בטעם als Unicum anmerkt.

Wort[1] und zwar immer mit ה, ausgen. das hier am Ende des Ps. 104 vorkommende erste הַלְלוּיָהּ, welches in guten HSS und Drucken (z. B. Wittenberg 1566 Nissel 1662) masoretisch bezeugtes *He raphatum* hat. Talmud und Midrasch bemerken, daß dieses erste Hallelujah in bedeutsamer Weise sich mit der Aussicht auf den schließlichen Sturz der Bösen verbindet. Ben-Pazzi zählt *Berachoth* 10[a] bis zu diesem Halleluja 103 פרשיות, indem Ps. 1 u. 2 als Eine פרשתא gerechnet werden.

PSALM CV.

Dankhymne auf Gott den in der Vor- und Urgeschichte Israels Bewährten.

1 Danket Jahve, prediget seinen Namen,
Macht kund unter den Völkern seine Thaten.
2 Singet ihm, harfnet ihm,
Besprechet alle seine Wunder.
3 Rühmt euch seines heiligen Namens,
Es freue sich das Herz derer die Jahve suchen.
4 Trachtet nach Jahve und seiner Stärke,
Suchet sein Angesicht fort und fort.
5 Gedenket seiner Wunder, die er vollführt,
Seiner seltsamen Thaten und der Entscheide seines Mundes,
6 O Same Abrahams seines Knechts,
Söhne Jakobs, seine Erkornen.

7 Er, Jahve, ist unser Gott,
Ueber alle Lande ergehn seine Gerichte.
8 Er gedenkt in Ewigkeit seines Bundes,
Des Wortes, das er festgesetzt für tausend Geschlechter,
9 Das er abgeschlossen mit Abraham,
Und seines Schwurs an Isaak.
10 Und hat es hingestellt für Jakob zur Satzung,
Für Israel als ewigen Bund,
11 Sagend: „Dir geb' ich das Land Canaan
Als Schnur eures Erbes."

12 Als sie waren zählbare Leute,
Gar winzig und darin pilgernd,
13 Und einherzogen von Nation zu Nation,
Von einem Reiche zu andrem Volke:

---

1) Indes wird schon im Talmud (*j. Megilla* I,9. *Sofrim* V,10) über die Schreibung dieses Worts, ob getrennt oder verbunden, controversirt und *Pesachim* 117[a] beruft sich Rab auf ein von ihm gesehenes תילי דבי חביבי (Psalterium der Schule Chabibi), in welchem הללו auf der einen und יה auf der anderen Zeile stand. Ebendas. beruft sich Rab Chasda auf ein von ihm gesehenes תילי דבי רב חנין, in welchem das zwischen zwei Ps. stehende הללויה, welches entw. als Schluß des vorigen oder als Anf. des folg. gelten kann, באמצע פירקא in der Mitte zwischen beiden geschrieben stand. In dem als Ein Wort geschriebenen הללויה wird יה nicht als eig. Gottesname, sondern nur als den Begriff des הלל verstärkender Zusatz angesehen, wie in במרחביה 118, 5., s. darüber Geiger, Urschrift S. 275 und Baers Psalter zu 118, 5.

14 Ließ er Menschen nicht zu, sie zu bedrücken,
Und ahndete ihrethalben Könige:
15 „Tastet meine Gesalbten nicht an
Und meinen Propheten thut nichts zu Leide!“

16 Da rief er herbei Hungersnoth über das Land,
Jeglichen Stab des Brotes zerbrach er.
17 Er sandte vor ihnen her einen Mann,
Zum Sklaven verkauft wurde Josef.
18 Man peinigte durch Fesseln seine Füße,
In Eisen kam hinein seine Seele,
19 Bis zur Zeit, da eintraf sein Wort,
Die Rede Jahve's ihn erprobt hatte.
20 Es sandte der König und löste ihn,
Der Völkerherrscher und entfesselte ihn,
21 Setzte ihn zum Herrn seinem Hause
Und zum Herrscher über all sein Besitztum,
22 Zu binden seine Fürsten nach Willkür
Und seine Aeltesten zu witzigen.
23 So kam Israel nach Aegypten
Und Jakob herbergte im Lande Cham.
24 Und er machte fruchtbar sein Volk gar sehr,
Und machte es gewaltiger als seine Gegner.

25 Er wandelte ihr Herz, zu hassen sein Volk,
Arglist zu üben an seinen Knechten,
26 Sandte Mose, seinen Knecht,
Ahron, welchen er erkoren.
27 Sie verrichteten an ihnen Thatsachen seiner Zeichen
Und Wunderdinge im Lande Cham.
28 Er sandte Finsternis und machte finster,
Und sie widerstrebten nicht seinen Worten.
29 Er wandelte ihre Gewässer in Blut
Und tödtete so ihre Fische.
30 Hervorwimmelte ihr Land Frösche
In die Gemächer ihrer Könige.
31 Er sprach, da kam die Bremse,
Stechmücken in ihre ganze Markung.
32 Er gab ihnen als Regengüsse Hagel,
Flammendes Feuer in ihr Land,
33 Und er schlug nieder ihren Weinstock und Feigenbaum,
Und zerbrach das Gehölz ihrer Markung.
34 Er sprach, da kam die Heuschrecke
Und das Hüpfepferd ohne Zahl,
35 Und fraß alles Kraut in ihrem Lande
Und fraß die Frucht ihres Bodens.
36 Dann schlug er nieder alles Erstgeborne im Lande,
Die Erstlinge all ihrer Kraft,
37 Und führte sie aus mit Silber und Gold,
Und kein Strauchelnder war unter seinen Stämmen.
38 Es freute sich Aegypten ob ihres Auszugs,
Denn Graun vor ihnen hatte sie befallen.

39 Er breitete aus Gewölk zur Decke,
Und Feuer die Nacht zu erhellen.
40 Sie verlangten, da brachte er Wachteln
Und mit Himmelsbrot sättigte er sie,
41 Oeffnete Gestein, da troffen Wasser,
Durchflossen die Steppen als Strom.

42 Denn er gedachte seines heiligen Wortes,
Abrahams seines Knechtes,
43 Und führte aus sein Volk in Wonne,
In Frohlocken seine Erkornen,
44 Und gab ihnen Länder der Heiden,
Und das Erarbeitete von Nationen erbten sie,
45 Auf daß sie beobachteten seine Gesetze
Und seine Weisungen wahrten. Halleluja!

Ein anderer mit הַלְלוּיָהּ schließender Ps., welcher die Reihe der *Hodu*-Psalmen eröffnet; wir nennen so nur Psalmen, welche mit הוֹדוּ beginnen (105. 107. 118. 136), so wie Halleluja-Ps. (*allelnatici*) die mit הַלְלוּיָהּ beginnenden (106. 111.—113. 117. 135. 146—150). Auf diese zwei Psalmenarten oder doch ihre Grundtöne deutet das in Chron. Ezr. Neh. häufig vorkommende לְהַלֵּל וּלְהוֹדוֹת.

Das Festlied, welches David nach 1 Chr. 16, 7 bei Niedersetzung der Bundeslade und Eröffnung des Gottesdienstes auf Zion Asaf und seinen Brüdern zur musikalischen Ausführung übergab, ist seinem 1. Theile nach (1 Chr. 16, 8 — 22) aus unserem Ps. (v. 1—15) entnommen, worauf dann als 2. Theil Ps. 96 folgt und mit Ps. 106, 1. 47. 48 geschlossen wird. Hitz. hält das Festlied beim Chronisten für das Original und die betreffenden Psalmparallelen für Absenker. „Der Chronist — sagt er — gebiert dort mit Mühe und darum selbst fremde Hülfe ansprechend ein Lied für eine todte Vergangenheit.“ Aber der verbindungslose Uebergang von v. 22 zu v. 23, von 33 zu 34, die Herübernahme des auf das babylonische Exil bezüglichen Verses aus Ps. 106 in v. 35 und sogar der wie ein Formtheil des Ps. angesehenen Doxologie des 4. Psalmbuchs in v. 36 widerlegen jene im Interesse der maccab. Ps. versuchte Umkehrung des rechten Verhältnisses, gegen welche auch Riehm in dem Theol. LB 1866 No. 28—30 (vgl. Köhler in der Luth. Zeitschrift 1867 S. 297 ff. und Ehrt S. 47 ff.) protestirt hat. Jenes Festlied beim Chronisten ist eine zu bestimmtem Zwecke veranstaltete Zusammenstellung von Theilen schon vorhandener Lieder. Von der Voraussetzung aus, daß die Psalmen sämtlich davidisch sind (wie alle Mischle salomonisch), weil David die gottesdienstliche Psalmenpoesie geschaffen hat, ist in jenem Festliede der Versuch gemacht, die damalige Eröffnung des sionitischen Cultus in davidischen Psalmenklängen zu vergegenwärtigen.

Inhaltlich schließt sich Ps. 105 dem die Gesch. Israels recapitulirenden Asafps. 78 an. Die Recapitulation geschieht aber hier nicht in didaktischer Absicht, sondern in hymnischer und geht nicht über Mose und Josua hinab. Ihre Quelle ist gleichfalls die Thora, wie sie uns vorliegt. Der D. faßt was diese erzählt kurz zus. und kleidet es in poetisches Gewand.

V. 1—6. Aufruf zu weithin in die Völkerwelt erschallendem Lobe des wunderbar in That und Wort der Gründungsgeschichte Israels offenbar gewordenen Gottes. הוֹדוּ לַיהוָה wie 33, 2. 75, 2 von Gotte dargebrachtem Lob- und Dankbekenntnis, קָרְאוּ בְשֵׁם יהוה mit dem Namen Jahve's rufen d. i. ihn an- oder ausrufen, von lauter feierlicher Bezeugung Gottes in Gebet und Predigt (Symm. *κηρύσσετε*). Die gewünschte Herzensfreude[1] ist die Bedingung freudigen Aufthuns des Mundes und Israels eigne unverrückte Zukehr zu Jahve die Bedingung alles heilsamen Erfolges, denn nur sein עֹז durchbricht alle Gefahren, sein פָּנִים lichtet

1) Das *Mugrasch* von יִשְׂמַח mit folg. *Legarmeh* erscheint hier gleichwerthig dem *Zakef* 1 Chr. 16, 10.

alles Dunkel. מִשְׁפְּטֵי־פִיהוּ heißen, wie v. 7 lehrt, Gottes richterliche Aussprüche, die sich unhintertreiblich vollzogen, insbes. an den Aegyptern, ihrem Pharao und ihren Göttern. Der Chron. hat פִּיהוּ und זֶרַע יִשְׂרָאֵל, was insofern schielt, als man nun nicht weiß, ob עבדו auf ישראל, den Patriarchen, oder auf זרע ישראל, das Volk, bezogen werden soll; letztere Beziehung wäre deuterojesaianisch. Die LXX lesen in beiden Texten עַבְדָּו (ihr seine Knechte).

V. 7—11. Der D. beginnt nun selbst zu thun wozu er Israel ermuntert. Jahve ist Israels Gott: sein gerechtes Walten erstreckt sich über die ganze Erde, während sein Volk seine unverbrüchliche Bundestreue zu erfahren bekommt. יהוה 7^a ist App. zu הוּא, denn Gegenstand des Loblieds ist ja von vornherein der Gott dieses Namens. זָכַר ist Perf. thatsächlich verbürgter Gewißheit (vgl. 111, 5., wo dafür das Fut. zuversichtlicher Aussicht). Der Chronist hat dafür זָכְרוּ (LXX wieder anders: *μνημονεύωμεν*), aber Obj. ist nicht die fordernde, sondern die verheißende Seite des Bundes, so daß also nicht Eingedenkbleiben Israels, sondern Gottes in Rede steht. Er gedenkt in alle Zukunft seines Bundes, so daß Exil und staatliche Unselbständigkeit nur zeitweilige Ausnahmszustände sein können. צִוָּה hat hier seine Wurzelbed. feststellen, stiften 111, 9. לָאֶלֶף דּוֹר (worin דור specificirender Acc.) ist aus Dt. 7, 9. Und da דָּבָר das Bundesverheißungswort ist, so kann mit אֲשֶׁר כָּרַת fortgefahren werden; daß אשר sich nicht über 8^b hinweg an ברית anknüpft, zeigt Hagg. 2, 5 (s. dazu Köhler). וּשְׁבוּעָתוֹ aber ist (da דָּבָר mit Zubehör als Appos. außer Rechnung bleibt) zweites Obj. zu זָכַר. Es ist der Schwur auf Moria Gen. 22, 16 gemeint, welcher Abr. und seinem Samen galt. לְיִשְׂחָק (Chr. לְיִצְחָק) wie Am. 7, 9. Jes. 33, 26. An das Hauptverbum זָכַר schließt sich dann fortsetzend וַיְעֲמִידֶהָ an; das Suff., neutrisch gemeint, weist auf das Folgende: dies daß Canaan Israels Erbland sein soll. Von Abr. und Isaak wird zu Jakob-Israel gelangt, welcher als Vater der Zwölfe das werdende zwölfstämmige Volk selbst ist, weshalb v. 11 der Plur. mit dem Sing. wechseln kann. אֶת־ אֶרֶץ כְּנַעַן (Chr. ohne את) ist Objekts- und חֶבֶל נַחֲלַתְכֶם Prädicatsacc.: das Land C. als mit der Meßschnur zugemessenes Gebiet eures erbeigenen Besitzes (78, 55).

V. 12—15. Der D. besingt nun die göttliche Bewarung, welche über den geringen Anfängen Israels waltete, indem sie die Patriarchen auf ihren Wanderungen unantastbar machte. Zahl-Leute sind leicht zu zählende, s. die Bekenntnisse Gen. 34, 30. Dt. 26, 5.; וַיִּתְהַלְּכוּ setzt die Ansprechung der Gastfreundlichkeit bald dieses, bald jenes Volkes in Folgezus. damit. כִּמְעַט wie eine Wenigkeit, nur so eine Wenigkeit bed. als virtuelles Adj. geringfügig, unbedeutend, werthlos (Spr. 10, 20). בָּהּ geht auf Canaan. In lehrreicher Weise wechseln v. 13 גּוֹי und עַם, jenes bed. die durch Abstammung, Sprache, Wohnland, Herkommen verbundene Nation, dieses das durch Einheit des Regiments verbundene Volk.[1] Der Nachsatz beginnt erst v. 14 (Kamph. Riehm). Anders bei

1) Deshalb sagt ein König עַמִּי, nicht גּוֹיִי, und nur zweimal kommt גּוֹי mit

בְּחֻקֹּתֵיהֶם im Text des Chronisten und hier im Ps. des Syr., wonach v. 12 zur vorigen Gruppe geschlagen werden müßte. Gleichgültig ist die Variante וממלכה statt ממלכה, aber לְאִישׁ (irgendwem) statt אָדָם bei הניח stellt die geläufige Redeweise (Koh. 5, 11. 2 S. 16, 11. Hos. 4, 17) statt der sonst unbelegbaren, dem Vorgange von נָתַן, נָשַׁשׁ Gen. 31, 28 (vgl. das über חֵחִיר Gesagte I, 195) folgenden her, während hinwieder ובְּנְבִיאַי statt ולִנְבִיאַי eine unbelegbare an die Stelle der geläufigen (Gen. 19, 9. Ruth 1, 21) setzt. Der D. hat bei v. 14 die drei Geschichten von der Bewarung der Patriarchenfrauen im Sinne: die ägyptische von Sara Gen. c. 12 und die beiden philistäischen von Sara und Rebekka c. 20. 26 (vgl. bes. 26, 11). In der mittleren erklärt Gott den Patriarchen für einen נביא 20, 7. Hierauf nimmt die eine Benennung Bezug und die andere auf Gen. c. 17., wo Abraham zum Vater von Völkern und Königen und Sarai zur Fürstin geweiht wird. מְשִׁיחִים (eine Passivform) heißen sie als gotterkorne Fürsten und נְבִיאִים (eine intensive Activform von נבא ∥ נבב verlautbaren) nicht als Inspirirte (Hupf.), sondern als Sprecher Gottes (vgl. Ex. 7, 1 f. mit 4, 15 f.), also als Empfänger und Mittler göttlicher Offenbarung.

V. 16—24. Hungersnoth herbeirufen ist auch Prosa-Ausdruck 2 K. 8, 1.; *den Stab des Brotes* (d. i. den Stab der für den Menschen das Brot ist) *zerbrechen* ist ein uralter Tropus Lev. 26, 26. Daß Josefs Verkaufung, providentiell angesehen, eine Voraussendung war, sagt er selbst Gen. 45, 5. Ueber den Sinn von עָנָה בְ belehrt 102, 24. Das *Kerî* רַגְלוֹ ist ebenso wie עֵינוֹ Koh. 4, 8 (für עֵינָיו) ohne berechtigenden Anlaß. Daß Eisen seine Seele überkam, will sagen, daß er in eisernen Ketten an sein Leben gehende Leiden auszustehen hatte; Hupf. Riehm und die Meisten fassen wie Symm. Syr. Hier. Jefeth בַּרְזֶל als Acc. für בְּבַרְזֶל, aber mit Recht nehmen Vat. Sachs Hitz. Moll nach Trg. נפשׁו als Obj., denn ברזל kann als Name der Eisenfessel[1] wie z. B. צפון als Name des Nordwinds, כבוד als Name der Seele Fem. werden. Die Haft (anfangs so hart) währte wol über 10 J., bis endlich Josefs Wort eintraf, näml. das Wort von seiner in Träumen ihm geoffenbarten Erhöhung (Gen. 42, 9). Nach 107, 20 scheint דְּבָרוֹ das Wort Jahve's zu sein, aber von 19[b] wäre dann gleichlaufendere Wendung zu erwarten: es ist Josefs freimütiges Wort von seinen Traumgesichten gemeint und אִמְרַת ה׳ ist die dergestalt an ihn ergangene verheißende Gottesoffenbarung, welche ihn

---

Suff. vor, die sich auf Jahve bez. (106, 5. Zef. 2, 9); deshalb ist גּוֹי öfters neben עַם das edlere Wort z. B. Dt. 32, 21. Jer. 2, 11; deshalb tritt עַם zu גּוֹי als dignitatives Prädicat Ex. 33, 13. Dt. 4, 6.; deshalb stehen גּוֹיִם und עַם ה׳ einander durchweg entgegen.

2) Auch im Altarab. bed. فِرْزِل (nach dem aram. פַּרְזְלָא) geradezu die Eisenfessel (und die große Schmiedescheere zum Schneiden des Eisens), wov. das *v. denom.* فَرْزَلَ *c. acc. p.* einen in eiserne Fesseln legen. Das Eisen heißt בַּרְזֶל v. בָּרַז durchbohren, wie arab. حديد als Material zu spitzen Werkzeugen.

zuvor zu schmelzen, zu prüfen und zu läutern (צָרַף wie 17, 3 u. ö.) hatte, indem er nicht erhöht werden sollte, ohne im Stande tiefer Erniedrigung nicht wankende Treue und nicht zagende Zuversicht bewährt zu haben; die göttliche אִמְרָה ist als lebendige wirksame Macht gedacht wie 119, 50. Die Darstellung der Erhöhung beginnt nach Gen. 41, 14 mit וַיְשַׁלַּח־מֶלֶךְ [1] und schließt sich übrigens eng an Gen. 41, 39—41. 44., wonach בְּנַפְשׁוֹ Nebenbestimmung zu לֶאְסֹר (mit orthophonischem *Dag.* wie 149, 8. Num. 30, 3 vgl. dagegen Richt. 15, 10) im Sinne von בִּרְצוֹנוֹ ist: durch seine Seele d. i. kraft seines Wollens (s. Psychol. S. 202), Jefeth: יִסַּר אֹתוֹ. Zufolge dieser Erhöhung Josefs kam denn Jakob-Israel nach Aeg. und gastete da wie in einer schützenden Herberge (s. über גּוּר zu 61, 5). Aeg. heißt v. 23. 27 *Chām*-Land wie 78, 51., im einheimischen Sinne nach Plutarch das schwarze Land von der dunkelaschgrauen Färbung, welche der abgesetzte Nilschlamm dem Boden gibt. Dort ward Israel ein gewaltiges, zahlreiches Volk Ex. 1, 7. Dt. 26, 5., größer als seine Dränger.

V. 25—38. Erzählung des Auszuges aus Aeg. nach den über dieses ergangenen Plagen. Wie die Aeg. צָרְרִי geworden, sagt v. 25. Es war mittelbar Gottes Wirkung, indem er seinem Volke steigende Macht verlieh, welche ihre Eifersucht erregte. Die Arglist gipfelte in der durch Tödtung aller männlichen Geburten beabsichtigten Schwächung. Da sandte Gott Mose und Ahron und sie wurden die Mittler seiner Wunderthaten. So nach der LA שָׂמוּ, aber LXX Aq. Symm. Syr. Hier. lesen שָׂם, was das Richtige scheint, da auch die Vv. der Versanfänge vorher und nachher sich auf Gott beziehen, vgl. übrigens 78, 43 (שָׂם) und Ex. 10, 2 (בָּם); man könnte einwenden daß der D. dann שָׂם בָּהֶם geschrieben haben würde, aber vgl. שָׂם שָׂם Ex. 15, 25. דִּבְרֵי bed. Thatsachen wie 65, 4. 145, 5. Die Wundergerichte der 10 Plagen stehen auch hier wie Ps. 78 nicht in genau geschichtlicher Folge. Der D. beginnt mit der 9., welche die deutlichste Selbstabbildung des göttlichen Zorns war, näml. der Finsternis (Ex. 10, 21—29): *schâlach chôschech*. Ersteres Wort (שָׁלַח) hat bei der Endsylbe orthophonisches Gaja, welches den Leser mahnt, den hier leicht verschleifenden Guttural der tonlosen Endsylbe vernehmlich auszusprechen. Das *Hi.* הֶחְשִׁיךְ hat hier wie auch Jer. 13, 16 seine causative Bed.; die verkürzte Schreibung mit *i* statt *î* mag durch das *Waw conv.* veranlaßt sein. 28^{b} läßt sich nicht auf die Aeg. bez., denn für ihr endliches abgedrungenes Willfahren wäre der Ausdruck fehlgegriffen und die fragende Fassung: *nonne rebellarunt* ist gezwungen, Streichung des לֹא aber (LXX Syr.) legt den Gedanken lahm. Hitz. schlägt ולא שמרו vor: sie beachteten nicht seine Worte, aber auch das lautet, von den Aeg. gesagt, matt und schief.

---

1) Hier ist שָׁלַח durch Makkef mit dem folg. Worte verbunden, zu dem es forteilt, während es in v. 28 seinen eignen Acc. hat, was die Masora in dem Denkspruch: שלוחי דמלכא זריזין שלוחי דחשוכא מיתנין (die Entsendeten des Königs sind eilig, die der Finsternis säumig) zu merken gibt, s. Baer, *Thorath Emeth* p. 22.

Der Plur. geht auf die v. 26 genannten Gottgesandten Mose und Ahron — diesen wird hier (vgl. dagegen ihr Verhalten bei *Mê-Merîba* Num. 20, 24. 27, 14) nachgerühmt, daß sie den Worten (*Kerî* ohne Grund: dem Worte) Gottes nicht widerstrebten (vgl. zum Ausdruck 1 K. 13, 21. 26), sondern die schrecklichen Befehle genau und willig vollzogen. Von der 9. Plage geht der D. v. 29 zur 1. über (Ex. 7, 14—25): an die schwarze Finsternis schließt sich das rothe Blut. Es folgt die 2. Plage: צפרדע (Ex. 7, 26 — 8, 11); 30^b sieht wie verstümmelt aus, aber LXX hat auch kein ויבאו (וירעלו) Ex. 7, 28 gelesen. Hierauf berührt v. 31 kurz die 4. Plage: עָרֹב LXX *κυνόμυια* (Ex. 8, 16—28., s. zu 78, 45) und die 3. (Ex. 8, 12—15), die in Ps. 78 übergegangenen כִּנִּים. Von der 3. Plage springt der D. v. 32—33 zur 7. über: ברד (Ex. 9, 13—35); er hat v. 32 Ex. 9, 24 im Auge, wonach Feuerklumpen mit dem Hagel herabfielen, in v. 33 malt er (wie 78, 47) Ex. 9, 25 aus. An die 7. Plage reiht sich v. 34—35 die 8.: ארבה (Ex. 10, 1—20), wozu hier יֶלֶק wie 78, 46 חָסִיל das Parallelwort ist; der Ausdruck der Unzählbarkeit lautet wie 104, 25. Die 5. Plage: דבר Pest (Ex. 9, 1—7) und die 6.: שחין Geschwür (Ex. 9, 8—12) bleiben unerwähnt, den Beschluß macht die 10. Plage: מַכַּת בְּכוֹרוֹת (Ex. 11, 1 ff.), welche v. 36 in asafischen Worten 78, 51 ausspricht. Ohne die Passahstiftung zu erwähnen folgt auf die 10. Plage der Auszug mit den von den Aeg. verlangten Silber- und Goldgefäßen Ex. 12, 35. 11, 2. 3, 22; die Aeg. freuten sich, des Volkes los zu werden, dessen Festhaltung ihnen gänzlichen Untergang drohte Ex. 12, 33. Der D. schöpft hier aus Jes. 5, 27. 14, 31. 63, 13 und Ex. 15, 16. Das Suff. von שֶׁבָּטָיו geht auf das Hauptsubj. der Aussage: auf Gott nach 122, 4., obwol selbstverständlich auch die Bez. auf Isr. (Num. 24, 2) möglich ist.

V. 39—45. Es folgt nun die Wunderleitung durch die Wüste zur Besitznahme Canaans. Daß die Wolke (עָנָן √ ענן entgegentreten, dem Blicke sich darbieten, weshalb arab. *ʿanan* die sichtbare Außenseite des Himmelsgewölbes) bei Tag und feurig geworden bei Nacht ihr Wegweiser war Ex. 13, 21., bleibt 39^a außer Betracht; bei לְמָסָךְ ist nicht an Deckung gegen Feinde Ex. 14, 19 f. gedacht, sondern an Deckung vor der stechenden Sonne, denn פָּרַשׂ (Ex. 40, 19) führt wie Jes. 4, 5 f. auf die Vorstellung eines Baldachins. Bei der Wachtelspendung wird nur flüchtig das Versucherische des Verlangens, mehr die ihm entgegengekommene Allmacht göttlicher Güte betont. Statt שָׁאַל ist שָׁאֲלוּ zu lesen, indem ו vor י überschn ward, und שִׂלְוִי (wie סִתְרִי עָנְיִי) schreibt und punktirt das *Kerî* incorrekter Weise, lediglich um der Wortendung nach Analogie der Pluralendung יו־, die richtige Aussprache zu sichern. Das Himmelsbrot (78, 24 f.) ist das Man. In v. 41 werden die Felsenwasserspendungen von Refidim und Kades zusammengefaßt; der Ausdruck entspricht mehr ersterer Ex. 17, 6 vgl. Num. 20, 11. חָלְכוּ geht auf die Wasser und נָהָר für נְהָרוֹת 78, 16 ist wie 22, 14 Gleichung statt Vergleichung. In diesem Wundergeleite bewegte sich die patriarchalische Verheißung ihrer Erfüllung entgegen; das heilige Wort der Verheißung und der feste erprobte Glaube Abrahams — das

waren die zwei Beweggründe; das 2. אֵת ist wie das 1. Zeichen des Obj., nicht Präp. (LXX Trg.), wobei 42^b ohne Parallelismus schleppende Fortsetzung von 42^a wäre. Wonne und Jubel werden als Stimmung der Erlösten mit Bezug auf die Festfreude am Schilfmeer und am Sinai erwähnt; man erinnert sich bei v. 43 der gleichen Farben des Gegenbilds bei Jesaia 35, 10. 51, 11. 55, 12„ so wie bei v. 41 an Jes. 48, 21. Die Heiden-Lande sind die Gebiete der Völkerschaften Canaans; עָמָל ist s. v. a. יְגִיעַ Jes. 45, 14: der cultivirte Boden, die wohnlichen Städte, die gesammelten Schätze. Nach allen Seiten hin trat Israel in das Erbe dieser Völker ein. Als ein selbständiges Volk auf erbeigenem Boden seines Gottes geoffenbartes Gesetz beobachtend, sollte Israel das Musterbild eines gottgefällig gestalteten heiligen Volkstums darstellen und, wie der Anfang des Ps. zeigt, durch die Predigt des ihm selbst widerfahrenen Heils die Völker mit sich und seinem Gotte, dem Gotte des Heils, verbinden.

PSALM CVI.

Israels Untreue von Aegypten her und Gottes Treue bis zur Gegenwart.

Halleluja!

1 Danket Jahve, denn er ist freundlich,
Denn ewig währet seine Huld.
2 Wer kann ausreden die Machtthaten Jahve's,
Zu vernehmen geben all seinen Ruhm?
3 Heil denen, die beobachten das Recht,
Dem, der Gerechtigkeit übt zu jeder Zeit.
4 Gedenke mein, Jahve, bei deines Volks Begnadung,
Suche mich heim mit deiner Hülfe,
5 Mitzuschauen das Glück deiner Erkornen,
Mich mitzufreuen der Freude deines Volkes,
Mitzurühmen mit deinem Erbe.

6 Wir haben gesündigt gleich unsern Vätern,
Haben übelgethan, haben gefrevelt.
7 Unsere Väter in Aegypten beachteten nicht deine Wunder,
Gedachten nicht der Fülle deiner Gnaden
Und bewiesen sich widerspenstig am Meere, beim Schilfmeer.
8 Doch er half ihnen um seines Namens willen,
Um kundzuthun seine Stärke.
9 Er bedräute das Schilfmeer und es vertrocknete,
Und führte sie durch die Fluten wie auf Blachfeld,
10 Und half ihnen aus Hassers Hand,
Und erlöste sie aus Feindes Hand.
11 Es bedeckten Wasser ihre Dränger,
Nicht Einer von ihnen blieb übrig —
12 Da glaubten sie an seine Worte,
Sangen seinen Ruhm.

13 Eilends vergaßen sie seiner Werke,
Warteten nicht ab seinen Rathschluß.
14 Sie gelüsteten lüstern in der Wüste
Und versuchten Gott in der Einöde.

15 Da gab er ihnen ihr Begehren,
Und entsendete Darrsucht in ihre Seele.
16 Sie zeigten Neid gegen Mose im Lager,
Gegen Ahron, den Heiligen Jahve's —
17 Die Erde that sich auf und verschlang Dathan,
Und überdeckte die Rotte Abirams.
18 Und es ergriff Feuer ihre Rotte,
Lohe flammte weg die Frevler.
19 Sie machten ein Kalb am Horeb,
Dann beteten sie das Gußbild an,
20 Und vertauschten ihre Ehre
Mit eines grasfressenden Pflugstiers Bildnis.
21 Sie hatten vergessen Gottes ihres Heilands,
Der Großthaten vollführte in Aegypten.
22 Wunderthaten im Lande Cham,
Schreckensthaten am Schilfmeer.
23 Da gedachte er sie auszurotten,
Wenn nicht Mose, sein Erkorner,
Hingetreten wäre in den Riß vor ihn,
Zu stillen seinen Zorn, daß er nicht vertilge.

24 Sie verschmähten das holde Land,
Glaubten nicht seinem Worte.
25 Sie murrten in ihren Zelten,
Hörten nicht auf die Stimme Jahve's.
26 Da hub er seine Hand gegen sie empor,
Sie hinzuwerfen in der Wüste,
27 Und zu versprengen ihren Samen unter die Heiden
Und sie zu verstreuen in den Ländern.
28 Sie ketteten sich an Baal-Peôr
Und aßen Opfer für Todte,
29 Und erregten Unmut durch ihr Treiben,
Und es brach unter sie ein die Seuche.
30 Da trat Pinehas auf und schlichtete,
Und gehemmt ward die Seuche.
31 Und gerechnet ward es ihm zur Gerechtigkeit
In Geschlecht und Geschlecht auf ewig.
32 Weiter erregten sie Ingrimm am Haderwasser
Und übel gings Mose'n um ihretwillen.
33 Denn sie zeigten sich widerspenstig gegen Gottes Geist,
Und er verfehlte sich mit seinen Lippen.

34 Sie rotteten nicht aus die Völker,
Welche Jahve ihnen gesagt hatte,
35 Sondern mengten sich unter die Heiden
Und lernten ihre Werke.
36 Sie dienten ihren Götzen,
Und die wurden ihnen zum Fallstrick.
37 Sie schlachteten ihre Söhne und Töchter den Dämonen,
38 Und vergossen schuldloses Blut,
Das Blut ihrer Söhne und Töchter,
Die sie schlachteten den Götzen Canaans,
So daß entweiht ward das Land durch Blutschuld.
39 Sie wurden unrein durch ihre Werke
Und zu Hurern durch ihr Treiben.
40 Da entbrannte Jahve's Zorn wider sein Volk,
Und er verabscheute sein Erbe.
41 Er gab sie hin in Heiden-Hand,
Und ihre Hasser wurden ihre Zwingherrn.

42 Es bedrängten sie ihre Feinde
Und sie mußten sich beugen unter ihre Hand.
43 Viele Male riß er sie heraus,
Doch sie bewiesen sich widerspenstig in Eigensinn —
Da vergingen sie in ihrer Verschuldung.

44 Aber er sah an wie hart es ihnen ging,
Indem er hörte ihr Wehgeschrei.
45 Er gedachte ihnen seines Bundes,
Und hatte Mitleid nach der Fülle seiner Gnaden.
46 Und ließ sie finden Erbarmen
Angesichts aller die ins Elend sie geführt.
47 Schaffe Heil uns, Jahve unser Gott,
Und bring uns zusammen aus den Heiden,
Zu danken deinem heiligen Namen,
Uns zu rühmen deines Lobes.

48 Gebenedeiet sei Jahve der Gott Israels von Ewigkeit zu Ewigkeit
Und alles Volk sage Amen!
Halleluja!!

Mit diesem anonymen Ps. hebt die Reihe der eig. Halleluja-Psalmen an d. i. derer, welche הַלְלוּ־יָהּ zum auftaktartigen Anfang und zur Ueberschrift haben (106. 111—113. 117. 135. 146—150). Der Chronist legt in dem Cento 1 Chr. 16, 8 ff. und zwar in 16, 34—36 den ersten und letzten V. dieses Ps. (v. 1. 47) samt der das 4. Psalmbuch abschließenden Beracha (v. 48) dem Könige David in den Mund, woraus zu schließen, daß dieser Ps. so wenig als Ps. 96. 105 (s. dort) ein maccabäischer ist und daß der Psalter schon zur Zeit des Chronisten in fünf doxologisch abgegrenzte Bb. getheilt war; man scheint schon damals die Beracha v. 48 beim liturgischen Gebrauch wie einen Bestandtheil des Ps. mitgelesen zu haben. Das Halleluja 106 recapitulirt wie das Hodu 105 und der Asafps. 78 die Gesch. der isr. Vorzeit. Es geschieht aber in jedem dieser 3 Ps. in anderer Absicht und Weise: in Ps. 78 didaktisch, in Ps. 105 hymnisch, hier in Ps. 106 beichtend. Es ist ein Beichtpsalm, ein וְהוֹדוּ (v. הִתְוַדָּה beichten Lev. 16, 21). Die ältesten Typen solcher liturgischen Gebete sind die beiden Formulare bei Darbringung der Fruchterstlinge Dt. c. 26 und das Tempelweihgebet Salomo's 1 K. c. 8. Und zu dieser bes. Art von Tefilla, dem Vidduj, gehören außerhalb des Psalters das Gebet Daniels c. 9 (s. dessen Einführung v. 4) und das Gebet Neh. 9, 5—10, 1., welches acht Leviten bei der Bußtagsfeier am 24. Tischri im Namen des Volkes aussprachen. Von diesen Beichtgebeten in Prosastil unterscheidet sich Ps. 106 zwar als Psalm, aber drei Stücke hat er mit ihnen und der liturgischen Tefilla überhaupt gemein: 1) die Liebe zum Flexionsreim d. i. zu reimartigem Auslaut gleicher Suffixe; 2) die Synonymenhäufung, und 3) die Gedankenabwickelung in fortlaufender Linie. Diese drei Eigenschaften finden sich nicht allein in der liturgischen Einfassung v. 1—6. 47., sondern auch in der mittleren historischen Masse. Das Gesetz des Parallelismus ist zwar noch beobachtet, aber abgesehen von diesem distichischen Wellenbruch der Gedanken ist Alles ein geradliniger Fluß ohne symmetrische Theilung.

V. 1—5. Der Ps. beginnt mit dem liturgischen Aufruf, welcher nicht erst in der Maccabäerzeit (1 Macc. 4, 24) geprägt worden ist, sondern schon zu Jeremia's Zeit 33, 11 gebräuchlich war. Die LXX übers. טוֹב passend durch χρηστός; denn טוֹב heißt Gott nicht sowol in Ansehung seines Wesens, als seiner Wesensoffenbarung. Die Fülle

dieser, sagt v. 2 (wie 40, 6), ist unerschöpflich; גְּבוּרוֹת sind die Erweisungen seiner allesüberwindenden, alles seinen Heilszwecken dienstbar machenden Macht (20, 7) und תְּהִלָּה die Glorie seiner geschichtlichen Selbstbezeugung. Menschliche Verkündigung kann nie deren erschöpfender Wiederhall sein. In v. 3 sagt der D., wie diejenigen beschaffen sind, die solche Erweisungen Gottes zu erfahren bekommen, und schließt an deren Seligpreisung v. 4 die Bitte, daß Gott ihm Antheil gebe an den Erfahrungen der Gesamtheit, welche der Gegenstand dieser Erweisungen Gottes ist. עִמָּךְ bei בְּרָצוֹן ist Gen. des Obj.: bei dem Wolgefallen das du deinem Volke zuwendest d. i. wenn du dich ihm wieder (vgl. v. 47) gnädig erweisest. Zu פָּקַד vgl. 8, 5. 80, 15 und zu רָאָה בְּ Jer. 29, 32; gleiches ב ist das bei לִשְׂמֹחַ (ob, nicht: bei) 21, 2. 122, 1. Gottes „Erbe“ ist sein Volk; viermal wird dessen Benennung gewechselt, wobei auch ausnahmsweise גּוֹי wie Zef. 2, 9 in Anwendung kommt.

V. 6—12. In v. 6 macht sich hier der seit 1 K. 8, 47 (Dan. 9, 5 vgl. Bar. 2, 12) stereotype Grundton des Vidduj vernehmbar, Israel trägt dermalen die Strafe seiner Sünden, durch die es sich seinen Vorfahren gleichgestellt hat. In dieser hülfsbedürftigen Lage betritt der D., der überall als Mitglied der Gemeinde redet, den Weg des Sündenbekenntnisses, welcher zur Sündenvergebung und Aufhebung der Sündenstrafe führt. חָטָא 1 K. 8, 47 bed. ein חֶטְא s., das *Hi.* הֶחֱטִיא beweisen. עִם v. 6 s. v. a. *aeque ac* wie Koh. 2, 16. Iob 9, 26. Mit v. 7 hebt der Rückblick an. Die Väter haderten in Aeg. mit Mose und Ahron Ex. 5, 21 und gaben der Aussicht auf Erlösung kein Gehör Ex. 6, 9. Die Wundergerichte, die Mose vollzog Ex. 3, 20., brachten sie so wenig zum Nachdenken und die Fülle der Gnadenbeweise (Jes. 63, 7), unter denen sie Gott erlöste, hafteten ihnen so wenig im Gedächtnis, daß sie schon am Schilfmeer zu verzagen und zu murren begannen Ex. 14, 11 f. Mit עַל 7^b wechselt בְּ (wie Ez. 10, 15 בִּנְהָרוֹ), vgl. den Präpositionenwechsel Jo. 4, 8^b; LXX liest עֹלִים *ἀναβαίνοντες* (vgl. Num. 32, 11) gegen hebr. Syntax, Hitzigs Conj. עָלִיךְ (s. zu Spr. 21, 20) hat gegen sich daß הִמְרָה עַל sonst nirgends gesagt wird. Bei solchem Benehmen hätte J. ihre Erlösung unausgeführt lassen können, aber er erlöste sie dennoch aus unverdienter Gnade. V. 8—11 schließen sich an Ex. c. 14 an; 11^b ist umstilisirt (vgl. 34, 21. Jes. 34, 16) aus Ex. 14, 28. Hingegen 9^b ist aus Jes. 63, 13 (vgl. Weish. 19, 9), Jes. 63, 7—c. 64 ist ein Gebet um Erlösung mit ähnlicher Grundirung. Das Meer des Durchzugs heißt wie in der Thora יַם־סוּף, was nach Ex. 2, 3. Jes. 19, 6 Schilfmeer zu bedeuten scheint, obwol Schilf nicht im rothen Meere selbst, sondern nur an Sumpfstellen des Gestades wächst, aber auch Tang-Meer *mare algosum* bedeuten kann, nach äg. *sippe* Wolle und Tang (wie auch صوف beides bed.); das Wort ist jedenfalls ägyptisch, mag es auf das äg. *sippe* (Tang) oder *sēbe* (Schilf) zurückgehen[1], und darum eigen-

1) Das Letztere bleibt das Wahrscheinlichere; auch in der Sprache von Ghilan am kaspischen Meer bed. سوف *sûf* eine Art Rohr, woraus Matten geflochten werden (DMZ III, 372).

namenartig gebraucht, so daß die Folgerung, welche Kn. zu Ex. 13,18 aus dem Fehlen des Artikels zieht, סוּף sei Name einer Stadt an der Nordspitze des Meerbusens, grundlos ist. Das Wunder am Schilf- oder Tangmeer — sagt v. 12 — blieb auch nicht wirkungslos. Daß sie glaubten an J. und Mosen seinen Knecht, sagt Ex. 14,31 und das Lied, das sie sangen, folgt Ex. c. 15. Dann aber häuften sie nur zu bald Sünden des Undanks.

V. 13—23. Die 1. der Hauptsünden jenseit des Schilfmeers war das undankbare ungeduldige ungläubige Murren um Speis und Trank v. 13—15; denn, was v. 13 vorausstellt, die Wurzel alles Uebels war, daß sie, dem Glauben an Gottes Verheißung entfallen, die zur Bestätigung dieser Verheißung geschehenen Thaten Gottes vergaßen und nicht auf die Hinausführung seines Raths warteten. Der D. hat im Auge das Murren um Wasser am 3. Tage nach der Wunderrettung Ex. 15, 22—24 und in Refidim Ex. 17, 2.; sodann das Murren um Fleisch im 1. u. 2. J. des Auszugs, welchem die Wachtelspendungen folgten Ex. c. 16 und Num. c. 11, mit dem Zorngerichte, wodurch das zweite Mal das Murren bestraft ward (*Kibrôth ha-Ta'awa*) Num. 11, 33—35. Dieses Zorngeschick nennt der D. רָזוֹן (LXX Vulg. Syr. falsch πλησμονήν, viell. מָזוֹן Nahrung), indem er Num. 11, 33—35 von einer abzehrenden Krankheit auslegt, welche das Volk infolge des unmäßigen Fleischgenusses hinraffte, und im Ausdruck (vgl. 78, 31) an Jes. 10, 16 sich anschließt. Die עֵצָה Gottes, die sie nicht abwarteten, ist sein Plan, betreffend Zeit und Weise der Hülfe; חִכָּה ∨ حك, schwächere Potenz von حق, wov. auch حكل (s. darüber zu 10, 8) und حكم (s. I, 63 Anm. 1), bed. eig. festmachen, z. B. einen Knoten (vgl. zu 33, 20), und wird von da aus (ohne Vermittelung der Metapher *moras nectere*, wie Schultens meint) auf feste Gemütsrichtung, gespannte Erwartung übertragen. Der stichwortartige Ausdruck וַיְחַאֲווּ תַאֲוָה (Plur. v. ויחאו 45, 12) ist aus Num. 11, 4. — Die 2. der Hauptsünden war die Empörung wider ihre Obern v. 16—18. Der D. hat Num. c. 16—17 im Auge. Die Empörer wurden von der Erde verschlungen und ihre 250 vornehmen nichtlevitischen Parteigänger von Feuer verzehrt. Daß der D. Korah nicht unter den Verschlungenen nennt, geschieht in Anschluß an Num. 16, 25 ff. Dt. 11, 6., vgl. aber Num. 26, 10. Das elliptische חִפָּחַת v. 17 erkl. sich aus Num. 16, 32. 26, 10. — Die 3. der Hauptsünden war die Anbetung des Kalbes v. 19—23. Der D blickt hier auf Ex. c. 32 zurück, nicht ohne zugleich Dt. 9, 8—12 im Sinne zu haben, denn בְּחֹרֵב ist deuteronomisch z. B. Dt. 4, 15. 5, 2 u. häufig. Auf dem Deuter. ruht auch v. 20: sie tauschten um ihre Ehre d. i. den Gott, der ihre Auszeichnung vor allen Völkern war nach Dt. 4, 6—8. 10, 21 (vgl. auch Jer. 2, 11) mit dem Bilde תַּבְנִית eines Pflugstiers (denn vorzugsweise dieser wird שׁוֹר, dialektisch תּוֹר genannt) gegen das Verbot Dt. 4, 17. Zu 21ª vgl. die Warnung Dt. 6, 12. „Cham-Land" = Aeg. wie 78, 51. 105, 23. 27. Mit ויאמר v. 23 wird der Ausdruck wieder deuteronomisch Dt. 9, 25 vgl. Ex. 32, 10. Gott faßte und äußerte auch den Entschluß,

Israel zu vertilgen. Da trat Mose in den Riß (vor den Riß) d. i. deckte gleichsam die Bresche, indem er sich hineinstellte, mit Bloßstellung des eignen Lebens, vgl. zur Thatsache außer Ex. c. 32 auch Dt. 9, 18 f. 10, 10; zum Ausdruck Ez. 22, 30 und auch Jer. 18, 20; zur Stellung des Satzes mit לוּלֵא Dt. 32, 26.

V. 24—33. Die Thatsache, auf welche sich der D. v. 24 bezieht: die Empörung in Folge des Berichtes der Kundschafter, die er als die 4. Hauptsünde aufführt, ist Num. c. 13. 14 erzählt. Die Benennung אֶרֶץ חֶמְדָּה findet sich auch Jer. 3, 19. Zach. 7, 14. Uebrigens ist der Ausdruck ganz pentateuchisch: sie verschmähten das Land nach Num. 14, 31., sie murrten in ihren Zelten nach Dt. 1, 27., die Hand aufheben = schwören nach Ex. 6, 8. Dt. 32, 40., die Drohung לְהַפִּיל sie hinfallen zu machen nach Num. 14, 29. 32. Die Drohung des Exils fußt auf den beiden großen gesetzgeberischen Drohreden Lev. 26. Dt. 28, vgl. bes. Lev. 26, 33 (mit den Nachklängen Ez. 5, 12. 12, 14 u. a.). Dt. 28, 64 (mit den Nachklängen Jer. 9, 15. Ez. 22, 15 u. a.). In unzufälligem Verh. zu v. 26 f. steht Ez. 20, 23., wonach וּלְהַפִּיל wahrsch. Schreibfehler für וּלְהָפִיץ ist (Hitz). — Es folgt nun v. 28—31 die 5. der Hauptsünden: die Theilnahme am moabitischen Baalsdienst. Das V. נִצְמַד (sich fest anschließen √ צמם dicht, massiv machen, wurzel- und lautverwandt mit צָפַד صفد) aus Num. 25, 3. 5 deutet auf die Prostitution, mit welcher der Baal Peôr, dieser moabitische Priap, verehrt ward. Die Opfermahlzeiten, an denen sie laut Num. 25, 2 Theil nahmen, heißen Genuß von Todtenopfern, weil die Götzen Todte sind (*νεκροί* Weish. 13, 10—18) im Gegens. zu Gott dem Lebendigen. Die Catene zu Apok. 2, 14 erklärt richtig: *τὰ τοῖς εἰδώλοις τελεσθέντα κρέα.*[1] Das Obj. von „sie machten unmutig" ist weggelassen; der Verf. liebt das, vgl. v. 7 u. 32. Der Ausdruck 29^b ist wie Ex. 19, 24. Das V. עָמַד deutet auf Num. 17, 13 zurück; der Erfolg 30^b ist nach Num. 25, 8. 18 f. 17, 13 formulirt. Bei פָּלַל schlichten, schlichtend richten (LXX Vulg. dem Sinne nach richtig *ἐξιλάσατο*) denkt der D. an die dem göttlichen Recht schuldige Genugthuung, welche Pinchas mit dem Spieße vollzog. Diese Eiferthat für Jahve, welche Israels Untreue ausglich, ward ihm zur Gerechtigkeit gerechnet, indem er dafür auf ewige Zeiten mit dem Priestertum belohnt ward Num. 25, 10—13. Nur scheinbar steht diese Anrechnung eines Werkes zur Gerechtigkeit in Widerspruch mit Gen. 15, 5 f.: es war ja eine That, die aus Glaubenstreue kam und die um dieses ihres Grundes willen ihm die Geltung eines Gerechten erwarb, indem sie ihn als solchen bewährte. — In v. 32. 33 folgt die 6. der Hauptsünden: der

---

1) Im 2. Abschn. von *Aboda zara* wird zu den Worten der Mischna: „Das Fleisch, welches Götzen erst dargebracht werden soll, ist erlaubt, aber das aus dem Tempel kommende verboten, weil es gleich Todtenopfern ist" bemerkt f. 32^b: Woher — sagte R. Jehuda b. Bethêra — weiß ich, daß den Götzen Geopfertes (תקריבת לעבודה זרה) gleich einem Todten verunreinigt? Aus Ps. 106, 28. Wie der Todte Alles verunreinigt, was mit ihm unter Einem Dache ist, so auch alles den Götzen Geopferte. Der Ap. Paulus erklärt die Objektivität dieser Verunreinigung für nichtig, vgl. bes. 1 Cor. 10, 28 f.

Aufstand wider Mose und Ahron am Haderwasser im 40 J., wobei Mose den Miteinzug in das Verheißungsland verwirkte Num. 20, 11 f. Dt. 1. 37. 32, 51., indem er durch die beharrliche Widerspenstigkeit des Volkes gegen Gottes Geist (חִמְרָה, meist das Fut. zu מָרָה hergebend, wie v. 7. 43. 78, 17. 40. 56 von der Widerspenstigkeit gegen Gott, vgl. zu אֶת־רוּחוֹ Jes. 63, 10) sich selber vom Wege schlichten Gehorsams abdrängen ließ.[1] Der D. unterscheidet wie die Erzählung Num. c. 20 die Widerspenstigkeit des Volkes und die Versündigung Mose's, welche dort ihrer Wurzel nach als Unglaube bez. wird; die Rückbeziehung Num. 27, 14 bedarf danach der Zurechtstellung.

V. 34—43. Die Sünden in Canaan: Nichtausrottung der abgöttischen Völker und Betheiligung an ihrer Abgötterei. In v. 34 bezieht sich der D. auf das von Ex. 23, 32 f. an oft eingeschärfte Gebot, die Bevölkerung Canaans auszurotten. Indem sie dieses Gebot nicht ausführten (s. Richt. c. 1—3, 6), geschah was es verhindern wollte: die Heiden wurden ihnen zum מוֹקֵשׁ Ex. 23, 33. 34, 12. Dt. 7, 16. Sie versippten sich mit ihnen und verfielen dem canaanäischen Brauche, in welchem die Verirrungen des Heidentums gipfeln: dem Menschenopfer, welches Jahve verabscheut Dt. 12, 31 und nur die Dämonen שֵׁדִים Dt. 32, 17 mögen. So wurde denn das Land durch Blutschuld verunheiligt (חָנַף Num. 35, 33 vgl. Jes. 24, 5. 26, 21), und sie selbst wurden unrein (Ez. 20, 43) durch die Hurereisünde des Götzendienstes. In v. 40—43 skizzirt der D. (wie Neh. 9, 26 ff.) den auf die Besitznahme Canaans gefolgten und bes. der Richterperiode charakteristischen Wechsel von Abfall, Knechtschaft, Befreiung und Rückfall. Gottes עָצָה war Israel frei und herrlich zu machen, aber sie lehnten sich auf בַּעֲצָתָם ihrem eignen Vorhaben folgend, weshalb sie denn in ihren Sünden vergingen. Der D. gebraucht מָכַךְ (hinsinken, verfallen) statt des von Ez. 24, 23. 33, 10 beibehaltenen *Ni.* נָמַק (vermodern, verfaulen) der Grundstelle Lev. 26, 39., was kein Misgriff (Hitz.), sondern ein sinniger Wechsel.

V. 44—46. Der Gesichtskreis des D. erweitert sich hier von der Richterzeit auf die Gesch. der ganzen Folgezeit bis auf die Gegenwart, denn die Gesamtgesch. Israels hat den wesentlich gleichen Grundcharakter, daß Israels Untreue Gottes Treue nicht aufhebt. Das bewährt sich auch jetzt. Was Salomo 1 K. 8, 50 seinem Volke wenn es in Feindeshand gerathen sein werde erfleht hat, das hat sich an der Diaspora Israels in allen Ländern (107, 3), Babylonien, Aegypten u. s. w. erfüllt: Gott hat ihnen die Herzen ihrer Zwingherren zugewendet. Zu רָאָה בְּ mitleidig ansehen vgl. Gen. 29, 32. 1 S. 1, 11. בַּצַּר לָהֶם gehört wie

1) Isaak Salkinson, der hebräische Uebersetzer des Milton, bemerkt zu Num. c. 20 richtig: Er ging Gottes Befehl zu vollziehen. Aber des Volkes ansichtig, das so oft schon Gott versucht hatte und auch jetzt an der Schwelle des Verheißungslandes nicht anders geworden war, gerieth er außer sich, schalt das Volk und schlug in dieser Anwandelung von Aerger den Felsen zweimal, nichs daß Wasser herauskäme, sondern seinem Unwillen damit Folge gebend und also durch seine Empfindung zum Widerstreben gegen Gottes Befehl fortgerissen.

107, 6 u. ö. zusammen. רִנָּה ist hier Klaggeschrei wie 1 K. 8, 28 im Tempelweihgebet Salomo's. Aus diesem stammte v. 6 und aus diesem auch v. 46 vgl. 1 K. 8, 50 nebst Neh. 1, 11. In וַיִּנָּחֵם (mit *Mugrasch*) ist wie auch Gen. 24, 67 (vgl. ebend. 6, 6) die Ton-Zurückziehung unterblieben. חסדו bei כָּרַב vocalisirt das *Kerî* nicht חַסְדּוֹ wie 5, 8. 69, 14., sondern wie Thren. 3, 32 nach v. 7. Jes. 63, 7 חַסְדָּו: gemäß der Fülle (dem Reichtum) seiner mannigfaltigen Gnade. Der Ausdruck v. 46 ist wie Gen. 43, 14. Ist nun gleich die Lage der Volksgenossen des D. in der Zerstreuung eine leidliche, so ist diese unfreiwillige Versprengung der Volksglieder doch immer ein Strafzustand. Daß Gott diesen aufheben möge, erfleht der D. in v. 47.

V. 47. Er ist auf dem Wege der Selbstanklage und des Lobpreises der Treue Gottes nun an dem Ziele angelangt, auf welches sein ganzer Ps. hinstrebt. הִשְׁתַּבֵּחַ (nur hier) ist das Reflex. des *Pi.* glücklich preisen Koh. 4, 2., also: damit wir uns glücklich schätzen dankzusagen (לְהֹדוֹת) u. s. w. In diesem reflex. (und auch pass.) Sinne ist השתבח im Aram. und nachbiblischen Hebr. üblich.

V. 48, gleichviel ob urspr. Bestandtheil des Ps. (Hgst. Ew. Berth.) oder nicht, fungirt hier als Schlußdoxologie des 4. Psalmbuchs. Der Chronist hat vor v. 47 (der bei ihm nur wenig anders lautet) וְאִמְרוּ, eine bei Aneinanderfügung von 106, 1 (107, 1) und 106, 47 unentbehrliche Klammer. Die Nachhülfe des mosaikartig verbindenden Geschichtschreibers ist handgreiflich. Auch v. 48 hat er herübergenommen: *und es sage alles Volk Amen, Halleluja!* erscheint bei ihm seinem Stile gemäß (vgl. 1 Chr. 25, 3. 2 Chr. 5, 13 u. ö. Ezr. 3, 11) historisch umgesetzt: וַיֹּאמְרוּ כָל־הָעָם אָמֵן וְהַלֵּל לַיהוָה. Hitz. indem er die Psalmklänge beim Chronisten für die Originale der entsprechenden Ps. des Psalters und also 1 Chr. 16, 36 für das Original der Beracha hinter unserm Ps. hält, stellt auch hier das Verhältnis anerkanntermaßen (s. die Einl. zu Ps. 105) auf den Kopf. Die Priorität des Ps. 106 erhellt daraus, daß v. 1 einen schon zur Zeit Jeremia's (33, 11) üblichen liturgischen Ton anschlägt und v. 47 zu dem Tefillastil des Eingangs v. 4 f. zurückkehrt, und die Priorität des v. 48 als Schlußformel des 4. Psalmbuchs daraus, daß sie sich, wie die des 2. Buchs 72, 18 f., unter Einfluß des vorausgegangenen Ps. gestaltet hat. Das הללויה ist Echo des Hallelujaps., wie dort das ה׳ אלהים Echo des Elohimps. Und ואמר כל־העם אמן ist der gleiche Schlußgedanke wie v. 6 des zur Schlußdoxologie des ganzen Psalters gemachten Ps. 150; Ἀμὴν ἀλληλούϊα zusammen (Apok. 19, 4) ist lobpreisende Bekräftigung.

DAS FÜNFTE BUCH DES PSALTERS

Ps. CVII—CL.

PSALM CVII.

Mahnung der zurückgebrachten Volksgenossen zum Dank wegen bestandener Drangsale.

1 „Danket Jahve, denn er ist freundlich,
Denn ewig währet seine Güte“ —
2 Mögen sagen die Erlösten Jahve's,
Die er erlöst aus Drangsals-Hand
3 Und aus den Ländern gesammelt,
Von Aufgang und von Niedergang, vom Norden und vom Meer.

4 Sie irrten in der Wüste in Wegeseinöde,
Eine Stadt des Wohnsitzes fanden sie nicht.
5 Unter Hunger, auch Durst
Verschmachtete in ihnen ihre Seele.
6 Da schrieen sie zu Jahve in ihrer Noth —
Aus ihren Aengsten riß er sie heraus,
7 Und leitete sie auf richtigem Wege,
Zu gelangen in eine Stadt des Wohnsitzes. —
8 Mögen sie preisen Jahve um seine Gnade
Und seine Wunder den Menschenkindern,
9 Daß er gesättigt die lechzende Seele
Und die hungrige Seele gefüllet mit Gutem.

10 Die da bewohnten Finsternis und Todesschatten,
Gefesselt in Marter und Eisen,
11 Weil sie widerstrebt den Sprüchen Gottes
Und den Rath des Höchsten gehöhnet,
12 Und er demütigte durch Mühsal ihr Herz,
Sie stürzten hin und war kein Helfer.
13 Da schrieen sie zu Jahve in ihrer Noth —
Aus ihren Aengsten half er ihnen heraus;
14 Er führte heraus sie aus Finsternis und Todesschatten,
Und ihre Fesseln zersprengte er.
15 Mögen sie preisen Jahve um seine Güte
Und seine Wunder den Menschenkindern,
16 Daß er zerbrochen eherne Thüren
Und eiserne Riegel herabgeschlagen.

17 Wahnwitzige mußten ob ihres Frevelweges
Und ob ihrer Missethaten willen leiden.

18 Alle Speise verabscheute ihre Seele,
Und sie rührten nahe an die Thore des Todes.
19 Da schrieen sie zu Jahve in ihrer Noth —
Aus ihren Aengsten half er ihnen heraus.
20 Er sandte sein Wort und machte sie gesund,
Und ließ sie entrinnen aus ihren Fallgruben.
21 Mögen sie preisen Jahve um seine Güte
Und seine Wunder den Menschenkindern,
22 Und opfern Opfer des Dankes
Und erzählen seine Werke mit Jubel.

23 Die sich hinabbegaben aufs Meer in Schiffen,
Geschäfte trieben in großen Wassern —
24 Die bekamen zu sehen die Werke Jahve's
Und seine Wunder im Meeresstrudel.
25 Er sprach und ließ einen Sturmwind erstehen,
Der trieb hoch empor dessen Wogen.
26 Sie fuhren gen Himmel, fuhren hinab in Schlünde,
Ihre Seele löste in Weh sich auf.
27 Sie wirbelten und taumelten gleich dem Trunkenen,
Und alle ihre Weisheit ging in sich zu Grunde.
28 Da schrieen sie zu Jahve in ihrer Noth,
Und aus ihren Aengsten führt' er sie heraus.
29 Er wandelte den Sturm in Säuseln
Und es schwiegen ihre Wogen.
30 Da wurden sie froh, daß sie sich legten,
Und er geleitete sie nach dem Hafen ihres Sehnens.
31 Mögen sie preisen Jahve um seine Güte
Und seine Wunder den Menschenkindern,
32 Und hoch ihn rühmen in der Volksgemeinde
Und im Aeltesten-Rath ihn loben.

33 Er wandelte Ströme in Wüste
Und Wasser-Quellorte in Dürrnis,
34 Fruchtbar Land in Salzsteppe
Ob darin Wohnender Bosheit.
35 Er wandelte Wüste in Wasserweiher
Und trocken Land in Wasser-Quellorte.
36 Und machte dort seßhaft Hungrige,
Und sie errichteten eine Stadt des Wohnsitzes.
37 Sie säeten Felder und pflanzten Weingärten
Und gewannen ertragsame Frucht.
38 Er segnete sie und sie mehrten sich sehr,
Und ihr Vieh machte er zu nicht wenigem.

39 Dann wurden sie wenig und kamen herunter
Vor Druck des Misgeschicks und Kummers —
40 Der ausgießt Verachtung über Fürsten
Und sie irren macht in wegloser Oede:
41 Er entrückte den Dürftigen dem Elend
Und machte der Herde gleich die Geschlechter.
42 Es sehens Redliche und freun sich,
Und alle Büberei schließt ihren Mund.

* *

43 Wer weise ist, der merke solches
Und die mögen bedenken die Gnaden Jahve's!

Mit diesem Ps. beginnt das 5. Buch, das Buch אלה הדברים des Psalters. Mit Ps. 106 hat das 4. Buch oder das Buch במדבר geschlossen, dessen 1. Psalm, Ps. 90, die Zornerweisung Gottes an dem Geschlecht der Wüste beklagte und angesichts

des herrschenden Todes sich in Gott den Unvergänglichen und Ewiggleichen hineinbarg; Ps. 106, welcher es abschließt, hat בַּמִּדְבָּר (v. 14. 26) zum Stichwort und beichtet die Sünden Israels auf dem Wege nach Canaan. Wie nun zu Anfange des Deuteronomiums Israel an der Schwelle des Verheißungslandes steht, nachdem die 2½ Stämme sich bereits jenseit des Jordans ansässig gemacht, so erblicken wir zu Anfange dieses 4. Psalmbuchs Israel dem Boden seines Heimatlandes zurückgegeben. Dort ist es das aus Aegypten, hier das aus den Ländern des Exils erlöste Israel. Dort ermahnt der Gesetzgeber es noch einmal zum Liebesgehorsam gegen Jahve's Gesetz, hier ruft es der Psalmist zur Dankbarkeit auf gegen Den, der es aus Verbannung und Noth und Tod erlöst hat.

Es darf uns also nicht befremden, wenn Ps. 106 und 107 trotz dem daß die Grenze zweier Bücher dazwischen liegt eng zusammenhängen. „Ps. 107 steht in naher Bez. zu Ps. 106. Auf diesen weist schon die Gleichheit des Anfangs zurück. Was dort in v. 47 gewünscht wurde, dafür wird hier in v. 3 gedankt. Der Preis des Herrn, der 106, 47 im Fall der gewährten Erlösung verheißen worden, wird ihm hier nach gewährter dargebracht." Diese Bem. Hengstenbergs bestätigt sich. Die Psalmen 104—107 bilden wirklich gewissermaßen eine Tetralogie. Ps. 104 entnimmt seinen Stoff aus der Gesch. der Schöpfung, Ps. 105 aus der Vor- und Anfangsgeschichte Israels, Ps. 106 aus der Gesch. Israels in Aegypten, in der Wüste, im Verheißungslande bis zum Exile, Ps. 107 aus der Zeit der Wiederbringung.

Indes ist der Zus. von Ps. 104 mit 105—107 doch bei weitem kein so enger, wie dieser drei Ps. unter sich. Diese drei namenlosen Ps. bilden eine Trilogie im eigentlichsten Sinne, sie sind ein dreitheiliges Ganzes von der Hand Eines Verf. Die Beobachtung ist alt. Die „Harpffe Davids mit Teutschen Saiten bespannet", eine 1659 in Augsburg erschienene Psalmenübers., beginnt Ps. 106: *S' drittmal bin ich jetzt schon kommen*, *Hab die Freiheit selbst genommen*, *Deine grosse Gütigkeiten*, *Mit Bekandtnuss auszubreiten*. Das Thema von Ps. 105 sind Gottes wundersame Gnadenwolthaten an Israel von dessen Ahnen her bis zur verheißungsgemäßen Erlösung aus Aeg. und Besitzgebung Canaans. Das Thema von Ps. 106 ist das sündliche Verhalten Israels von Aeg. her während des Wüstenzugs und dann im Verheißungslande, wodurch sie die Erfüllung der Drohung des Exils (v. 27) verwirkt haben, aber auch da ließ Gottes Gnade sich nicht unbezeugt (v. 46). Das Thema von Ps. 107 endlich ist das schuldige Lobopfer der aus dem Exile und allen Arten des Verderbens Erlösten. Man vergleiche 105, 44 *er gab ihnen die Länder* (אַרְצוֹת) *der Heiden;* 106, 27 (*er drohte*) *ihren Samen hinzuwerfen unter die Heiden und sie zu verstreuen in die Länder* (בָּאֲרָצוֹת); 107, 3 *aus den Ländern* (מֵאֲרָצוֹת) *hat er sie zusammengebracht, aus Ost und West, aus Nord und Süd* — die absichtliche Gleichheit des Ausdrucks, der innere Zus., der planmäßige Fortschritt sind hier nicht zu verkennen. Auch sonst sind diese drei Ps. eng verflochten. Sie nennen Aeg. אֶרֶץ חָם 105, 23. 27. 106, 22 und Israel בְּחִירֵי ה׳ 105, 6. 43. 106, 5 vgl. 23., sie lieben die Form des fragenden Aufrufs 106, 2. 107, 43., sie nähern sich hypostatischer Vorstellung des Worts דָּבָר 105, 19. 107, 20., vgl. auch יְשׁוּרוּן 106, 14. 107, 4 und die *Hithpa.* הִתְחַלֵּל 105, 3. 106, 5., חִשְׁתַּחֲוָה 106, 47., חִתְבַּלֵּעַ 107, 27. In allen dreien zeigt sich der D. bes. heimisch in Jes. c. 40—66 und daneben im B. Iob. Am vollsten von Reminiscenzen aus beiden BB. ist Ps. 107, wo der D. sich freier bewegt, ohne schriftlich gewordene Geschichte zu recapituliren. Alles spricht

also dafür, daß Ps. 105. 106. 107 ein Trifolium sind, zwei Hodu und in der Mitte ein Halleluja.

Ps. 107 besteht aus 6 Gruppen mit Introitus v. 1—3 und Epiphonem v. 43. Der D. entrollt vor der wieder in Besitz ihres Heimatlandes gelangten Diaspora Israels die Bilder göttlicher Rettungen, an denen die Menschen- und zumal Exulantengeschichte so reich ist. Das Epiphonem stempelt den Hymnus zugleich zum Trostpsalm, denn die aus den Ländern der Heiden Wiedergesammelten harrten unter dem bald milderen bald despotischen Scepter der Weltmacht doch noch der letzten Erlösung.

V. 1—3. Der Introitus richtet sich mit dem Aufruf zu dankendem Lobpreis an die heimgekehrten Exulanten. Der Ps. trägt seinen deuterojes. Charakter gleich an der Stirn: גְּאוּלֵי ה׳ aus Jes. 62, 12 vgl. 63, 4. 35, 9 f.; קִבֵּץ wie Jes. 56, 8 u. ö.; מִמְּצָפוֹן וּמִיָּם wie Jes. 49, 12.; יָם ist hier (wie viell. auch dort) neben Ost, West und Nord der Süden oder vielmehr (da ים feststehender Sprachgebrauch für Westen ist) der Südwesten, näml. der Aeg. bespülende südliche Theil des mittelländischen Meeres; der D. denkt dabei an die Exulanten Aegyptens, wie bei וּמִמִּצְרָיִם an die Exulanten der Inseln d. i. Kleinasiens und Europa's, er schreibt also in einer Zeit, in welcher der durch die Freigebung der babyl. Exulanten neubegründete jüdische Staat versprengte Volksgenossen aller Länder zur Heimkehr bewogen hatte. Die Erlösten zum Danke gegen Gott den Erlöser auffordernd, damit das Werk der Wiederherstellung Israels sich unter Dank der Erlösten herrlich vollende, formulirt er die Danksagung sogleich, indem er ihnen die altliturgischen Dankesworte (Jes. 33, 11) in den Mund legt. Das jetzt wieder auf vaterländischem Boden seßhafte Volk hat, bis es diesen wiedergewonnen, in der Fremde das Verderben in allen Gestalten gesehen und weiß von den mannigfaltigsten göttlichen Rettungen zu sagen. Die Aufforderung zu Opfern des Dankes spaltet sich demgemäß in mehrere nicht sowol allegorische, das Exil verbildlichende, als vielmehr exemplificirende, die Gefahren der Fremde abbildende Bilder.

V. 4—9. Es ist vorgekommen — sagt die 1. Gruppe — daß sie in fremdem Lande durch Wüsten und Einöden irrten und dem Hungertode erliegen zu müssen schienen. Nach v. 40. Jes. 43, 19 scheint man 4ª לֹא־דֶרֶךְ (Olsh. Baur Then.) lesen zu müssen, aber die Verszeile wird dadurch unschön verlängert; Hupf. gibt auch die Verbindung עִיר דֶּרֶךְ מוֹשָׁב (LXX Syr. Vulg.) zur Wahl, was schon Schnurr. Rosenm. mit Recht ansprechend befanden — die Accentuation jedoch faßt בִּישִׁימוֹן דֶּרֶךְ zus., die zwei durch *Munach* verbundenen Wörter stehen in *st. c.* wie פֶּרֶא אָדָם Gen. 16, 12: eine Einöde von einem Wege = ἔρημος ὁδός Act. 8, 26 (Ew. Hitz.), was dem Dichterstil angemessener, als daß דֶּרֶךְ wie in מִשְׁנֵה־כֶּסֶף u. dgl. Acc. der nähern Bestimmung (Hgst.). Bei עִיר מוֹשָׁב meint der D., der diese Verbindung liebt (v. 7. 36 vgl. בֵּית־מוֹשָׁב Lev. 25, 29), irgendwelche Stadt, die den Heimatlosen eine wohnliche wirtliche Aufnahme gewähren könnte. Mit Perff., welche Erlebtes schildern, wechselt 5ᵇ das Imperf., welches in den Hergang hineinver-

setzt: ihre Seele in ihnen umflorte sich (s. 61, 3) d. i. war dem Auslöschen nahe. Mit *fut. cons.* folgt dann v. 6 die Thatsache, die den Ausschlag zur Wendung ihres Misgeschicks gab; ihr Hülfschrei war, wie das Imperf. יַצִּילֵם besagt, begleitet von ihrer Rettung, deren Thatbestand das folg. *fut. consec.* וַיַּדְרִיכֵם ausdrückt. Die solches erlebt haben, sollen dankend bekennen dem HErrn seine Gnade und seine Wunder den Menschenkindern. Man übersetze nicht: seine Wunder (erg. אֲשֶׁר עָשָׂה) an den Menschenkindern (Lth. Olsh. u. A.). Die beiden לְ decken sich: ihr Dankbekenntnis der göttlichen Gnade und Wunderthaten soll sich nicht allein an J. selbst, sondern auch an die Menschen richten, damit aus dem, was sie erlebt, eine heilsame Frucht für Viele hervorgehe. נֶפֶשׁ שׁוֹקָקָה (*prt. Po.*, dessen *ē* als Vortonvocal in Pausa beibehalten, vgl. 68, 26 und zu Iob 20, 27. Ew. §. 188[b]) heißt wie Jes. 29 9 die lechzende Seele (v. שׁוּק سَاقَ treiben, von Trieb und Zug der Affekte, im Hebr. heftig verlangen). Die Prätt. sind hier Ausdruck des Erfahrenen und also Erfahrungsthatsächlichen. In überschwenglicher Weise erhält Gott die in Gefahr des Verschmachtens schwebende schmachtende Seele.

V. 10—16. Andere geriethen in Kerker und Bande, aber durch Den, der das zur Strafe über sie verhängt hatte, gelangten sie auch wieder zum Lichte der Freiheit. Wie in der 1. Gruppe ist auch hier Alles bis יוֹדוּ v. 15 complexes Subj. und darauf hin beginnt der D. mit Participien. „Finsternis und Todesschatten" (s. 23, 4) ist jesaianischer Ausdruck Jes. 9, 1 (wo יֹשְׁבֵי mit בְּ) 42, 7 (wo יֹשְׁבֵי wie hier vgl. Gen. 4, 20. Zach. 2, 11 construirt ist), so wie „gefesselt in Qual und Eisen" aus Iob 36, 8 stammt. Die Alten nennen das ein Hendiadyoin für qualvolles Eisen (nach 105, 18); richtiger aber faßt man das Eine als das Allgemeine und das Andere als das Besondere: gefesselt in allerlei Pein, der sie sich nicht entwinden konnten, und insbes. in eisernen Banden (בַּרְזֶל, wie arb. *firzil* die Eisenfessel, s. zu 105, 18). In v. 11, welcher an Jes. 5, 19 und im Hinblick auf v. 12 an Jes. 3, 8 erinnert, ist das doppelte Lautspiel unverkennbar. Mit עֵצָה ist der Plan gemeint, nach welchem Gott regiert, bes. die Endabsicht, die seinen Führungen Israels zu Grunde liegt. Nicht allein daß sie diese Gnadenabsicht durch trotziges Entgegenstemmen (חִמְרָה) gegen Gottes Gebote (אִמְרֵי, arab. *awâmir, âmireh*) an ihrem Theil vereitelt hatten, sie hatten sie sogar verlästert; נָאַץ Dt. 32, 19 u. ö. oder נִאֵץ (eig. stechen, dann schnöde behandeln) ist altmosaische Bez. der Blasphemie Dt. 31, 20. Num. 14, 11. 23. 16, 30. Darum demütigte Gott sie gründlich durch Leidensbürde und ließ sie zu Falle kommen (כָּשַׁל). Aber als sie aus diesem Zustande des צַר לָהֶם (nicht צָר wie einige Codd. haben) dringlich zu ihm fleheten, half er ihnen aus ihren Beklemmnissen heraus. Der Kehrvers variirt nach bekannter Sitte. Zweimal heißt es ויצעקו, zweimal ויזעקו; einmal יצילם, dann zweimal יושיעם, zuletzt יוציאם, welches hier alliterirend v. 14 nachfolgt. Die summarische Zusammenfassung der erlebten Rettung v. 16 ist nach Jes. 45, 2 geformt. Das Exil ließ sich auch als solches wie ein großes Stockhaus ansehn (s. z. B. Jes. 42, 7. 22), aber die Schilderungen des D. sind nicht Bilder, sondern Beispiele.

V. 17—22. Andere wurden durch schwere Krankheit an den Rand des Grabes gebracht, aber als sie Den flehentlich angingen, der ihnen so ihre Sünde zu büßen gab, ward er ihr Heiland. אֱוִיל (vgl. z. B. Iob 5, 3) ist wie נָבָל (s. 14, 1) nicht ein nur einseitig intellektueller, sondern ein ethischer Begriff: ein solcher, der unsinnig in den Tag hineinlebt und Gesundheit, Ruf, Hauswesen, kurz sich selbst nach allen Seiten zu Grunde richtet. Die so geartet waren — beginnt der D. — mußten von wegen (infolge) ihres frevlen Wandels Weh empfinden; die Ursache ihrer Wehtage steht nachdrücklich voraus und weil sie vergangenheitlichen Sinn hat, so gewinnt יִתְעַנּוּ dadurch um so leichter mitvergangenheitlichen, über den die folgg. *fut. consec.* nicht in Zweifel lassen; das *Hithpa.* bed. 1 K. 2, 26 geflissentlich leiden, hier: sich wider Willen in Leiden fügen müssen. Anders construirt z. B. Hgst.: Narren wegen ihres Wandels in Frevel (mehr als „von wegen ihres Frevels"), und die wegen ihrer Missethaten geplagt wurden — alle Speise u. s. w. Wir ziehen es vor, beide מִן mit יִתְעַנּוּ als Angabe der Ursache zu verbinden. Richtig Aq. Quinta: *ἄφρονες ἐξ ὁδοῦ ἀθεσίας αὐτῶν καὶ ἐξ ἀνομίας* (besser wäre *ἀνομημάτων*) *αὐτῶν ἐκακουχήθησαν.* In v. 18 hat der D. das B. Iob 33, 20. 22 vor Augen. Und bei v. 20: *ἀπέστειλεν τὸν λόγον αὐτοῦ καὶ ἰάσατο αὐτούς* (LXX) wird man an keine alttest. Stelle lebhafter erinnert als an 105, 19., noch mehr als an 147, 18., weil es sich hier wie 105, 19 nicht um Vermittelung göttlicher Wirkungen im Bereiche der Naturwelt, sondern um Vermittelung göttlicher Thaten im Bereiche der Menschengeschichte handelt. Das Wort דָּבָר ist in Naturwelt und Geschichte der Bote Gottes (105, 19 vgl. Jes. 55, 10 f.) und erscheint hier als Mittler göttlicher Heilung. Hier. wie Iob 33, 23 f. kündigt sich die neutest. Grundthatsache an, welche Theodoret zu u. St. in die Worte faßt: *Ὁ Θεὸς Λόγος ἐνανθρωπήσας καὶ ἀποσταλεὶς ὡς ἄνθρωπος τὰ παντοδαπὰ τῶν ψυχῶν ἰάσατο τραύματα καὶ τοὺς διαφθαρέντας ἀνέῤῥωσε λογισμούς.* Die LXX übers. nämlich weiter: *καὶ ἐῤῥύσατο αὐτοὺς ἐκ τῶν διαφθορῶν αὐτῶν*, indem sie שְׁחִיתוֹתָם von שְׁחִיתָה (Dan. 6, 5) und dieses, wie anderwärts שַׁחַת (s. 16, 10), von שָׁחַת *διαφθείρειν* ableitet, was Hitz. billigt. Aber Thren. 4, 20 spricht dagegen. Vom V. שָׂחָה wird ein N. שְׁחוּחַ (שְׁחוּחָה) in der Bed. Vertiefung gebildet Spr. 28, 10., dessen Nebenform שְׁחִיחַ (שְׁחִיחָה) wie חֲנִית *pl.* חֲנִיתוֹת mit Beibehaltung der Nominalendung flektirt wird. Die „Gruben" sind die tiefen Leiden, in die sie versenkt waren und aus denen sie Gott entkommen ließ. Das Suff. von וירפאם gilt auch für וַיְמַלֵּט wie Gen. 27, 5. 30, 31 Ps. 139, 1. Jes. 46, 5.

V. 23—32. Andere haben heimgekehrt von Gefahren zur See zu erzählen. Es ist ohne Allegorie (Hgst.) von solchen die Rede, die von Berufs wegen auf Schiffen (lies *bāŏnijjoth,* gedacht ohne Art.) die See befahren (was יָרַד heißt, weil der Meeresspiegel an dem nach der Küste zu sich abdachenden Festland liegt) und zwar nicht als Fischer, sondern (wie Lth. die Wortwahl richtig verstanden) in Handelsunternehmungen. Diese sind der Werke und Wunder Gottes in strudelnder Meerestiefe ansichtig geworden d. h. sie haben mit Augen gesehen was Gott vermag,

wenn er zürnend die Naturgewalten aufbietet, und hinwieder wenn er erbarmensvoll sie in ihre Schranken zurückweist. Gottes Machtgeheiß (וַיֹּאמֶר wie 105, 31. 34) bewirkt, daß ein Sturmwind erstand (vgl. עָמַד 33, 9), und der trieb empor seine, des Meeres, Wellen, so daß die Seefahrer bald himmelan geschnellt, bald wieder in tiefe Abgründe hinabgeschleudert wurden und ihre Seele בָּרָעָה in übler angstvoller Stimmung zerschmolz oder zerging d. i. allen Halt verlor. Sie drehten sich im Kreise (יָחוֹגּוּ von חָגַג = חוּג) und taumelten nach Art des Trunkenen, und all ihre Weisheit verschlang sich d. i. zehrte sich in sich selbst auf, ward in sich selber zunichte, wie Ovid, *Trist.* I, 2., bei einer ähnlichen Beschreibung eines Seesturms sagt: *ambiguis ars stupet ipsa malis.* Der D. schreibt hier unter Einfluß von Jes. 19, 3 vgl. 14. Aber auf ihr andringendes Flehen führte sie Gott aus ihren Bedrängnissen heraus (25, 17). Er verwandelte den tosenden Sturm in sanftes Wehen (= הֲמָמָה רָקָה 1 K. 19, 12); חֲרָרִים hat hier mit לְ den Sinn der Ueberführung in einen andern Bestand oder Zustand, wie Apollinaris übers.: *αὐτίκα δ' εἰς αὔρην προτέρην μετέθηκε θύελλαν.* Das Suff. von בַּלֵּיהֶם kann nicht auf das weit entfernte מַיִם רַבִּים v. 23 gehen (Hupf. u. A.); ihre Wellen sind die mit denen sie zu kämpfen hatten. Diese wurden zu ihrer Freude still (חָשָׁה) und schwiegen (שָׁתַק wie Jon. 1, 11) und Gott leitete sie *ἐπὶ λιμένα θελήματος αὐτῶν* (LXX); מָחוֹז *ἅπ. λεγ.* v. חוז (חזז) allseits einschließen und an sich ziehen (√ חו *gyravit, in gyrum egit*) bed. den rundum eingeschlossenen Ort[1], also den Hafen und zunächst wol die Bucht, nordisch der Fiord. Das V. שָׁתַק ist in Verhältnis zu חָשָׁה das stärkere Wort, wie in der Flutgeschichte יָבַשׁ in Verhältnis zu חָרַב, was J. Hammer in seinen Psalmen-Dichtungen glücklich getroffen hat: „Er stillt den Sturm, zum Säuseln sich zu neigen, Und der beschwichtigten Wasser Wogen schweigen; Sie freun sich, daß sie ruhig eingeschlafen, Und er geleitet sie zu dem ersehnten Hafen." Die so wunderbar Geretteten werden dann aufgefordert da wo die Volksgemeinde sich versammelt und da wo die Volksoberen zu Rathe sitzen, also, wie es scheint, in Tempel und Forum Gott ihren Retter dankbar zu preisen.[2]

Es folgen nun noch zwei Gruppen ohne die zwei schönen eindrucks-

---

1) Gleicher Wurzel ist حاش *med. o* z. B. von dem das Wild in die Enge treibenden Jäger, wovon حوش *ḥôš* Einschluß *enceinte*, Einfriedigung, Gehöfte und auch das abwehrende حَاشَا (حَاشَ), womit man sich gegen etwas abschließt.

2) In genauen Ausgaben wie Norzi's, Heidenheims, Baers stehen vor v. 23. 24. 25. 26. 27. 28. 40 umgekehrte Nun's (נונין הפוכין, in der Sprache der Masora נונין מנוזרות ausgesonderte mit besonderer Form), wie vor Num. 10, 35 und zwischen 10, 36 und 11, 1 (zusammen neun). Nach *Sifri* (vgl. Raschi zu Num. 10, 35) deuten sie auf Verrückung der betr Verse von ihrer urspr. Stelle. Nach einer von Heidenheim in einer alten HS vorgefundenen Bemerkung hatte urspr. ein in den betreffenden Versen vorkommendes נ diese Gestalt (vgl. *Ochla we-Ochla* S. 40), wovon sich auch in Codd. Spuren finden (s. die kritischen Noten bei Reineccius zu Num. c. 10 und Ps. 107), aber v. 25 und 28 des Ps. kommt ein נ gar nicht vor.

vollen Kehrverse, mit denen die vier vorhergehenden durchflochten sind. Der Bau ist minder kunstvoll, die Uebergänge hier und da schroff und ungelenk; man darf sagen, daß diese zwei Gruppen gegen die übrigen ähnlich abfallen, wie die Reden Elihu's gegen das übrige B. Iob. Daß sie aber nichtsdestoweniger von der Hand ebendesselben Dichters seien, scheint die hier sich fortsetzende Abhängigkeit vom B. Iob und Jesaia zu zeigen. Hgst. sieht in v. 33—42 „das Lied, womit man den Herrn erhöht in der Versammlung des Volkes und auf der Bank der Alten." Aber die *materia laudis* ist eine ganz andere, als die nach den vorausgegangenen Aufforderungen zu erwartende. Ebenso wenig will es uns einleuchten, daß v. 33 f. auf den Sturz Babels und v. 35 ff. auf die damit für Israel eingetretene glückliche Wendung der Dinge gehe; v. 35 paßt nicht auf Canaan und die Ausdrücke wären v. 36 f. zu niedrig gegriffen. Nein, der D. fährt weiter fort, das hülfreiche Walten Gottes des Gerechten und Gnädigen zu verbeispielen, indem er dabei Erlebnisse im Sinne hat, von denen die Diaspora Israels allerorten zu singen und zu sagen weiß.

V. 33—38. Da in v. 36 geschichtserzählend fortgefahren wird, so ergibt sich rückwärts auch für die zwei wechselbezüglichen יָשֵׂם mitvergangenheitlicher Sinn. Es wird weiter erzählt was die nun Heimgekehrten beobachtet und an sich selbst erlebt haben. 33^a lautet wie Jes. 50, 2^b; 33^b wie Jes. 35, 7^a; v. 35 stammt aus Jes. 41, 18^b. Die Zusammenstellung von מוֹצָאֵי (beidemal mit Tonrückgang auf *penult.*[1]) und צִמָּאוֹן gehört seit Dt. 8, 15 zu den beliebten gegensätzlichen Alliterationen z. B. Jes. 61, 3. מְלֵחָה das Salzige (LXX vgl. Sir. 39, 23: ἅλμη) heißt wie Iob 39, 6 die unbebaute unfruchtbare Steppe. Gar oft hat sich ein Land, welches zur Strafe seiner Bewohner der Verwüstung verfallen war, unter den Händen eines armen und dankbaren Geschlechtes wieder in blühendes fruchtbares Gefilde verwandelt; gar oft hat bis daher unangebaut gelegenes und anscheinend schlechthin unergiebiges eine ungeahnte Segenskraft entwickelt. Die Exulanten, denen Jeremia 29, 5 schreibt: *Bauet Häuser und laßt euch nieder, und pflanzet Gärten und esset ihre Frucht* mögen diesen Gottessegen öfter erfahren haben; ihr Fleiß, ihre Einsicht that auch das Ihre, aber, recht besehen, war es nicht ihr Selbstwerk, sondern Gottes Werk, daß ihre Ansiedelung gedieh, daß sie sich immer weiter ausbreiteten und eines nicht geringen d. i. (vgl. 2 K. 4, 3) ansehnlich großen Viehstandes erfreuten.

V. 39—43. Aber es kam auch vor, daß es mit ihnen wieder rückwärts ging, indem ihr aufblühender Wolstand den Neid der Gewalthaber auf sich zog; jedoch Gott machte der Tyrannei ein Ende und brachte sein Volk immer wieder zu Ehren und zu Kräften. Hitz. meint, daß v. 39 in die Zeit zurückgreife wo es mit den laut v. 36—38 Emporge-

1) Einige Ausgg. (Ven. 1521 Wittenb. 1560) haben irrig לְמוֹצָאֵי mit Accent auf *antepen.*, als ob das Gegenton-Metheg die Kraft hätte, den Hauptton auf sich zu ziehen — eine Ansicht (*Thorath Emeth* p. 11 s. 57 Anm. 5), welche Baer jetzt als irrig aufgegeben hat.

kommenen sich anders verhielt; der Modus der Folge wird zuweilen so zurückgreifend gebraucht (s. Jes. 37, 5), hier aber fordert die Ebenmäßigkeit der Fortsetzung von v. 36—38 und der in 39ª gegen 38ᵇ sich ausdrückende Umschlag wirkliche Aufeinanderfolge des Berichteten. Sie wurden wenig und kamen herunter (שָׁחַח vgl. Spr. 14, 19: zu Falle kommen oder: unterworfen werden) *a coarctatione malitiae et moeroris;* עֹצֶר ist Zwang despotischer Vergewaltigung, רָעָה das Schlimme das sie unter solchem Zwange zu leiden hatten, יָגוֹן Bekümmernis, die an ihrem Leben zehrte: מִנצַר hat *Tarcha* und רִיחַ *Munach* (statt *Mercha* und *Mugrasch,* s. Accentuationssystem XVIII, 2) — diese Interpunktion zu verlassen und zu übers.: „durch Tyrannei, Bosheit und Kummer" ist kein Grund vorhanden. Das Ungelenke im Fortgang der Schilderung kommt daher, daß v. 40 aus Iob 12, 21. 24 entlehnt ist und daß der D. an diesen großartigen Worten nichts ändern will. Wie wir das Satzverhältnis fassen zu müssen meinen, zeigt die Uebers.; anders würde es sich gestalten, wenn hier gegen Iob 12, 21 שָׁפַךְ (nicht שֵׁפֶךְ LXX Vulg.) zu lesen gestattet wäre. Während er über Tyrannen in Schmach der Menschen, die über sie kommt, seinen Zorn ausschüttet und sie zu Flüchtlingen macht, die in grausiger Oede sich verlieren, rückt er Dürftige und bisher Verachtete und Mishandelte aus ihrer Leidenstiefe hoch empor und setzt Familien gleich der Herde d. i. macht ihre Sippen so anwachsen, daß sie den Anblick einer fröhlich und zahlreich sich tummelnden Herde gewähren. Wie dieses Bild auf Iob 21, 11 zurückweist, so ist v. 42 aus Iob 22, 19. 5, 16 zusammengeflossen. Der Anblick des Thatbekenntnisses Gottes zu den rechtlos Bedrückten gereicht den Redlichen zur Freude und alle Schurkerei (עַוְלָה, s. 92, 16) hat den Mund geschlossen d. i. ihrer ruhmredigen Frechheit ist ein- für allemal Schweigen auferlegt. In v. 43 läßt der D. nach dem Vorgang Hosea's 14, 10 seinen Ps. in das fragweise ausgedrückte Notabene verhallen: wer ist weise — er wird oder er möge solches bewaren d. i. wol sich merken. Der Uebergang in den Jussiv mit Numeruswechsel ist dadurch nahe gelegt, daß מִי חָכָם wie Hos. a. a. O. (vgl. Jer. 9, 11. Est. 5, 6 und ohne *Waw apod.* Richt. 7, 3. Spr. 9, 4. 16) s. v. a. *quisquis sapiens est.* חַסְדֵי יי (חַסְדֵי) sind die Gnadenerweise, in welchen sich die ewig währende Gnade Gottes geschichtlich entfaltet. Wer weise ist, hat dafür ein gutes Gedächtnis und offenes Verständnis.

PSALM CVIII.

Zwei zusammengeordnete elohimische Psalmenbruchstücke.

2 Getrost ist mein Herz, Elohim,
Singen will ich und will harfnen,
Ja das soll meine Hehre.
3 Wach' auf, o Harfe und Cither,
Aufwecken will ich das Morgenroth.

4 Ich will dich loben unter den Völkern, Jahve,
Und dich harfnend preisen unter den Nationen.
5 Denn groß über die Himmel hinaus ist deine Gnade
Und bis zur Wolkenhöhe deine Wahrheit.
6 O zeig' erhaben dich über Himmel, Elohim,
Und über die ganze Erde deine Herrlichkeit!

7 Auf daß gerettet werden deine Geminnten —
So schaffe Heil doch mit deiner Rechten und erhör' mich!

8 Elohim hat verheißen in seiner Heiligkeit:
Frohlocken soll ich, austheilen Sichem
Und das Thal Succoth vermessen.
9 Mein ist Gilead, mein Manasse,
Und Efraim ist meines Hauptes Helm,
Juda mein Herrscherstab,
10 Moab mein Waschbecken,
Auf Edom werf' ich meinen Schuh,
Ueber Philistäa jauchz' ich auf.

11 Wer geleitet mich zur festen Stadt,
Wer bringt mich nach Edom hin?!
12 Hast du nicht, Elohim, uns verworfen
Und ziehst nicht aus, Elohim, in unsern Heerscharn? —
13 Gewähr' uns Rettung von dem Dränger,
Nichts ists ja mit Menschen-Hülfe.
14 In Elohim gewinnen wir den Sieg,
Und Er wird niedertreten unsere Dränger.

Das אוֹדְךָ v. 4 und der ganze Inhalt dieses Ps. ist wie das Echo zu dem הוֹדוּ des vorigen. Er ist *Psalm-Sang von David* überschrieben, aber nur weil aus altdav. Bestandtheilen zusammengesetzt. Schon daß למנצח fehlt legt die Annahme jüngerer Entstehung nahe. Zwei davidische Psalmstücke elohimischer Weise sind hier mit unbedeutenden Varianten nicht zusammengelöthet, sondern aneinandergeschoben und ihrem ursprünglichen zeitgesch. Zus. entnommen. Daß ein Dichter wie David solchergestalt aus zweien seiner Lieder ein drittes zusammensetze (Hgst.), ist undenkbar.

V. 2—6. Diese 1. Hälfte ist aus Ps. 57, 8—12. Die Wiederholung des *getrost mein Herz* in Ps. 57 ist hier unterblieben und dafür כְּבוֹדִי des Aufrufs: *Erwache meine Ehre* als nähere Subjektsbestimmung (s. zu 3, 5) zu אשירה יאזמרה heraufgenommen: er will es thun, ja seine Seele mit allen ihren gottesbildlichen Kräften soll es. יהי׳ה v. 4 ist aus אֲדֹנָי umgesetzt und sowol vor 4^b als vor 6^b ist gegen Ps. 57 ו *copul.* angefügt. מֵעַל 5^a (wie Est. 3, 1) für עַד wäre ansprechend, wenn 5^a auf 5^b folgte und die Maßbestimmung statt sich zu steigern nicht rückwärts schritte; übrigens sprechen für עד gegen מעל auch 36, 6. Jer. 51, 9 vgl. על 113, 4. 148, 13.

V. 7—14. Diese 2. Hälfte bildet Ps. 60, 7—14. Der Zwecksatz mit לְמַעַן hat wie im Original zu seinem tragenden Hauptsatz das folg. הוֹשִׁיעָה. Statt וַעֲנֵנִי, was man erwarten könnte, heißt es hier ohne Wechsel der Schreib- und Leseweise וְעָנֵנִי; viele Drucke haben auch hier וַעֲנֵנִי, Baer nach Norzi richtig וְעָנֵנִי. Statt לִי · · וְלִי 60, 9 lesen wir hier minder schwunghaft לִי · · לִי. Und statt *Ueber mich schreie laut, o Philistäa auf* (Klaggeschrei des Besiegten) lautet es hier: *Ueber Ph.*

jauchz' ich auf (Triumphgeschrei des Siegers), wonach Hupf. התרועעי dort als Inf. fassen will: „über (עָלַי statt עָלַי wie Trg.) Ph. mein Jauchzen" (הִתְרוֹעֲעִי statt הִתְרוֹעֲעִי, da der Inf. diese Pausalform des Imper. nicht zuläßt). Für עִיר מָצוֹר hier das gewöhnlichere עִיר מִבְצָר. 12^a ist durch Weglassung des אַתָּה (הֲלֹא) geschwächt.

PSALM CIX.

Fluch über den Flucher der Fluch dem Segen vorzieht.

1 Gott meines Ruhmes, schweige nicht!
2 Denn Frevlermund und Trugesmund haben sie wider mich geöffnet,
Haben geredet gegen mich Lügenzunge,
3 Und mit Gehässigkeiten mich umgeben,
Und bekriegt mich ohne Ursach.
4 Für meine Liebe befeinden sie mich,
Während ich ganz Gebet bin,
5 Und haben mich belastet mit Bösem für Gutes
Und mit Haß für meine Liebe.

6 Bestelle über ihn einen Frevler,
Und Satan stehe zu seiner Rechten.
7 Wird er gerichtet, geh' er hervor als Frevler
Und sein Gebet werde zur Sünde.
8 Mögen zu wenigen werden seine Tage,
Sein Amt nehme ein Anderer hin.
9 Mögen seine Kinder werden zu Waisen
Und sein Weib eine Wittwe,
10 Und hin und her irren seine Kinder bettelnd
Und anflehen fern von ihren Trümmern.

11 Es umstricke der Gläubiger all das Seine,
Und plündern mögen Fremde sein Ermühtes.
12 Er habe niemand, der ihm Liebe friste,
Und niemand schenke seinen Waisen.
13 Sein Nachblieb müsse ausgerottet werden,
Im andern Geschlecht erlösch' ihr Name.
14 Es werde gedacht der Schuld seiner Väter bei Jahve,
Und die Sünde seiner Mutter erlösche nicht:
15 Sie seien vor Jahve allzeit,
Und er rotte aus von der Erde ihr Gedächtnis.

16 Darob daß er nicht gedacht hat Liebe zu üben,
Und verfolgt hat einen Mann der leidend
Und arm und erschrockenen Herzens, ihn hinzumorden.
17 Er hat geliebt den Fluch, so hat er ihn betroffen,
Und Segen mocht' er nicht, so blieb er fern ihm.
18 Er kleidete sich in Fluch wie sein Gewand,
Und der drang wie Wasser in sein Innres
Und wie Oel in seine Gebeine.
19 So werd' er ihm wie ein Rock, in den er sich wickelt,
Und zu einem Gürtel, den er immerfort umlegt.
20 Das ist der Lohn meiner Befeinder von Jahve
Und der Böses Redenden über meine Seele.

21 Du aber, Jahve Allherr, handle für mich um deines Namens willen;
Weil deine Gnade gut, so rette mich!

22 Denn ich bin elend und arm,
Und mein Herz ist durchbohrt in meinem Innern.
23 Wie ein Schatte, wenn er sich dehnt, bin ich hingeschwunden,
Bin hinweggescheucht wie eine Heuschrecke.
24 Meine Kniee schlottern vor Fasten,
Und mein Fleisch ist abgemagert von Fette.
25 Und ich bin ihnen geworden eine Schmach,
Sie sehen mich, schütteln ihren Kopf.

26 Stehe mir bei, Jahve mein Gott,
Hilf mir nach deiner Gnade,
27 Damit sie erkennen, daß deine Hand das ist,
Du, Jahve, es gethan hast.
28 Es fluchen jene, du aber segnest;
Sie treten auf und werden zuschanden, und dein Knecht wird froh.
29 Meine Befeinder werden sich kleiden in Schmach
Und umhüllen wie einen Mantel ihre Schande.
30 Ich werde danken Jahve gar sehr mit meinem Munde,
Und inmitten Vieler ihn rühmen,
31 Daß er sich stellt zur Rechten des Armen,
Ihm zu helfen gegen die Richter seiner Seele.

Das dem הודו des Ps. 107 echoartig entsprechende אוֹדֶה findet sich auch hier v. 30. Nächstverwandt aber ist Ps. 109 mit Ps. 69. Der Zorn über die Gottlosen, welche Liebe mit Undank lohnen, die Unschuld verfolgen und den Fluch wollen statt des Segens, ist hier bis an die äußerste Grenze gelangt. Die Verwünschungen richten sich aber nicht wie in Ps. 69 gegen eine Menge, sondern ihr ganzer Strom wendet sich gegen Einen. Ist das Doeg der Edomiter oder Cusch der Benjaminit? Wir wissen es nicht. Die jeremianischen Anzeichen, welche das לדוד von Ps. 69 in Frage stellen, fehlen hier, und wenn die Gedankenentfaltung zu weitläufig und überladen erscheint, um zu David zu passen, auch manche Ausdrücke (wie das flektirte מְעַט v. 8., das aus dem Syr. sich erklärende נִכְאֶה v. 16., das halbpassive חָלַל v. 22) nach jüngerer Sprachzeit aussehen, so vermissen wir doch andererseits sichere Nachklänge älterer Muster, denn in den Parallelen v. 6 vgl. Zach. 3, 1 und v. 18. 29b vgl. Jes. 59, 17 ist zwar nicht das Wechselverhältnis, wol aber die Priorität fraglich; v. 22 aber im Verh. zu 55, 5 (vgl. v. 4 mit 55, 15) ist eine Variation, wie sie sich auch einundderselbe Dichter (z. B. in Kehrversen) gestattet. Für David, wenigstens für seine Situation, sprechen die hier so lang und breit wie nirgends sich ergießenden Anatheme. Sie erklären sich aus der Tiefe des Bewußtseins Davids, daß er der Gesalbte Jahve's sei, und aus seiner Selbstschau in Christo. Verfolgung Davids war Versündigung nicht nur an David selbst, sondern auch an dem Christus in ihm, und weil Christus in David ist, nehmen die Ausbrüche des alttest. Zorngeistes weissagende Gestalt an, so daß auch dieser Ps., wie Ps. 22 und 69, ein typisch-prophetischer ist, indem die Selbstaussage des Typus durch den Geist der Prophetie über sich selbst hinausgehoben und so die ἀρὰ zur προφητεία ἐν εἴδει ἀρᾶς (Chrys.) erhoben wird. In den Mund des leidenden Heilands aber passen diese Verwünschungen nicht. Es ist nicht der Geist Sions, sondern des Sinai, der hier aus David redet, der Geist Eliae, welcher laut Lc. 9, 55 nicht der Geist des N. T. ist. Dieser Zorngeist ist im N. T. vom Liebesgeist überwaltet. Aber die Anatheme sind darum doch keine Luftstreiche. Es ist eine göttliche Energie darin, wie in Fluch und Segen jedes gottverbundenen, zumal eines in solcher Stimmung wie David befindlichen Menschen. Sie sind von gleicher Kraft wie prophetische

Drohweissagungen, und in diesem Sinne sieht das N. T. sie als an dem Kinde des Verderbens (Joh. 17, 12) erfüllt an. Sie waren für das Geschlecht der Zeit Jesu eine abschreckende Warnung, sich nicht an dem Heiligen Gottes zu vergreifen, und ein solcher Warnungsspiegel für die Feinde und Verfolger Christi und seiner Kirche ist dieser *Psalmus Iscarioticus* (Act. 1, 20) noch immer.

V. 1—5. Ein Seufzer um Hülfe und Klagen über undankbare Verfolger machen den Anfang. „Gott meines Ruhmes" ist s. v. a. Gott der du mein Ruhm bist Jer. 17, 14 vgl. Dt. 10, 21. Der Gott, den der D. bisher zu preisen Ursache hatte, wird sich auch diesmal ihm preiswürdig beweisen. Auf diesen Glauben stellt er die Bitte: schweige nicht (28, 1. 35, 22)! Einen Mund, wie er dem רָשָׁע eignet, einen Mund, aus dem מִרְמָה kommt, haben sie wider ihn aufgethan, geredet mit ihm Zunge (Acc., s. zu 64, 6) d. i. Sprache der Lüge. דִּבְרֵי von Sachen und Aussagen wie 35, 20. Das Suff. von אֶהֱבָתִי v. 4 als *gen. obj.* (Liebe die sie mir schulden), v. 5 als *gen. subj.* zu fassen wäre Willkür; aus 38, 21 läßt sich sehen, daß auch v. 4 die Liebe die er ihnen erwiesen gemeint ist. Daß er תְּפִלָּה ist, will sagen daß er aller Selbstrache entsagend sich betend in Gott hineinbirgt und ihm seine Sache anheimgibt. Sie haben ihm als Last aufgelegt Böses für Gutes und Haß für erwiesene Liebe. Statt וַיָּשִׂימוּ könnte es auch וַיָּשִׁיבוּ (Hupf.) heißen, aber jenes ist gleich zulässig (Jefeth: وجعلوا علىّ) und gewählter. Zweimal betont er, daß es Liebe ist, die ihm mit ihrem Gegentheil vergolten wird. Perfekta wechseln mit Aoristen: es ist keine Feindschaft von gestern, die folg. Verwünschungen setzen unbeugsame Verstocktheit auf Seiten der Feinde voraus.

V. 6—10. Der Verf. richtet sich nun gegen Einen unter den Vielen und fleht in der Zorneiferglut verschmähter Liebe Gottes Gericht auf ihn herab. Eine höhere Macht, insbes. Strafmacht, über jem. entbieten heißt עַל (הִפְקִיד) פָּקַד Jer. 15, 3 Lev. 26, 16: der Peiniger der Unschuld soll einen überlegenen Executor finden, der ihn vor Gericht schleppt (was römisch *legis actio per manus injectionem* heißt). Daß 6^a so gemeint ist, zeigt die Gerichtsscene 6^b 7^a: zur Rechten ist der Platz des Verklägers der in diesem Falle nicht eher als bis das *damnatus es* gesprochen ruhen wird. Er heißt שָׂטָן, was hier nicht nach 1 S. 29, 4. 2 S. 19, 23., sondern nach Zach. 3, 1. 1 Chr. 21, 1 wenn nicht geradezu vom Satan, doch von einem übermenschlichen (vgl. Num. 22, 22) Wesen zu verstehen ist, welches ihm Einhalt thut, indem es vor Gott als sein *κατήγωρ* auftritt, denn nach 7^a ist der שׂטן als Verkläger und nach 7^b Gott als Richter zu denken. רָשָׁע hat den Sinn von *reus*, יָצָא bez. sich auf die Verlautbarung des Urtels. Sein Gebet, wünscht 7^b, dasj. nämlich, wodurch er das göttliche Verdammnisurtheil abwenden möchte, werde לַחֲטָאָה, nicht: zum Fehlen d. i. erfolglos (Then.), sondern der üblichen Wortbed. nach: zur Sünde, weil es näml. nicht aus wahrer Buße, sondern aus Verzweiflung hervorgeht. In v. 8 wird dem Unverbesserlichen frühzeitiger Tod gewünscht (מְעַטִּים wie nur noch Koh. 5, 1) und Verlust seines Amtes. Die LXX übers.: *τὴν ἐπισκοπὴν*

αὐτοῦ λάβοι ἕτερος. פְּקֻדָּה bed. wirklich Vorsteherschaft, Aufsicht, Amt, und der Eine muß ja unter den Feinden des Psalmisten eine hervorragende Stellung eingenommen haben. Aus dieser vor der Zeit hinweggestorben soll er eine tief heruntergekommene Familie hinterlassen: seine Kinder irren heimatlos umher und betteln (שְׁאֵלוּ), die früheren Wohnsitze der Familie werden חֳרָבוֹת und fern (מִן wie z. B. Richt. 5, 11. Iob 28, 4) diesen Trümmern ihrer väterlichen Besitzungen sprechen seine Kinder das Mitleid an. Statt וְדָרְשׁוּ findet sich auch die LA וְדָרְשׁוּ. Auch von starken Vv. wird hie und da ein *Po.* gebildet[1], in dessen Flexion das *Cholem* zuweilen in *Kamez chatuf* verkürzt wird, s. die Formen von לָשַׁן verleumden 101, 5. תֹּאר umreißen, contouriren Jes. 44, 13. שׂוֹרֵר Jer. 5, 6 vgl. auch Iob 20, 26 (תְּאֻכְלֵהוּ) und Jes. 62, 9 (nach der LA מְאַסְפָיו). Das *Kamez* in diesen Fällen als *ā* zu lesen und diese Formen für aufgelöste *Pi.* zu halten ist bei fehlendem Metheg wider den Sinn der Punctation; dieser Lesung geflissentlich vorzubeugen haben correcte Codd. וְדָרְשׁוּ (vgl. 69, 19), was Baer aufgenommen. Das *Po.* הִרְשׁ entspricht in der Bed. betteln (vgl. *προσαιτεῖν ἐπαιτεῖν* Sir. 40, 28., בְּקֵשׁ לֶחֶם 37, 25) dem gleichbedeutenden *Pi.* שְׁאֵל. Die LA וְגָרְשׁוּ (Houb. Knapp Hupf. nach LXX) ergibt eine retrograde Gedankenfolge.

V. 11—15. Das *Pi.* נָקַשׁ bed. eig. in Schlingen fangen, hier, wie arab. نقش II. IV., dem röm. *obligare* (als Bez. des Forderungsrechts des Gläubigers) entsprechend; נֹשֶׁה heißt der Schuldherr als der Frist gebende, Creditirende (s. Jes. 24, 2). In v. 12 ist מָשַׁךְ חֶסֶד die Gnade hinziehn s. v. a. sie fort- und andauern lassen 36, 11 vgl. Jer. 31, 3. אַחֲרִיתוֹ 13^a bed. nicht seine Zukunft, sondern, wie 13^b vgl. 37, 38 zeigt, seine Nachkommenschaft; יְהִי לְהַכְרִית nicht blos *excindatur*, sondern *excindenda sit* (Ez. 30, 16 vgl. Jos. 2, 6), so wie הָיָה לְ sonst dem activen *fut. periphrasticum* entspricht z. B. Gen. 15, 12. Jes. 37, 26. Die Punctation יִמַּח für יָמַח (aus יִמְחֶה), was 14^b *in p.* eintritt, folgt dem Paradigma der *geminata* יִסַּב, wogegen im *Kal* regelrecht יִמַּח Gen. 7, 23 punctirt wird. Eine jüdische akrostichische Erklärung des Namens יֵשׁוּ lautet: יִמַּח שְׁמוֹ וְזִכְרוֹ. Dieser Fluch soll die Sippschaft des *υἱὸς τῆς ἀπωλείας* treffen. Alle Sünden seiner Eltern und Voreltern sollen unauslöschlich droben vor Gott dem Richter bleiben und hienieden soll das gleichverschuldete Geschlecht bis auf sein Gedächtnis d. i. die letzte Spur ausgerottet werden.[2]

V. 16—20. Der den er mit Mordgier verfolgte war ohnehin ein großer Dulder, niedergebeugt und arm und נִכְאֵה לֵבָב erschreckten, be-

---

1) Es vertritt beim starken V. öfter das nicht vorkommende *Pi.*, wie bei דָּרַשׁ, לָשַׁן, שָׁפַט, oder auch, wie bei שָׂרַשׁ, das bereits in anderer Bed. (*Pi.* entwurzeln, *Po.* einwurzeln) verwendete.

2) Die genaue Schreibung ist מֵאֶרֶץ זִכְרָם wie Spr. 20, 14 וְאָזַל לוֹ mit Metheg (תעמדה), welches den zusammenstoßenden ähnlichen oder gleichen Lauten deutliche Aussprache sichern will — der selbe Zweck, welchen die Punctation sonst durch Ultima-Betonung wie קוֹמָה יְהוָה oder Dagessirung wie אֹכֶל בַּחֲמִי erzielt.

täubten Herzens. LXX *κατανενυγμένον* (Hier. *compunctum*), aber das Stammwort ist nicht נכא (נכה) √ נך (s. zu 35, 15), sondern פָּאָה, syr. ܦܐ verw. פָּהָה, anfahren, zusammenfahren machen; das V. und insbes. *Ni.* ist durch Dan. 11, 30 als hebräisch erwiesen. Einen solchen, der ohnehin erschreckten Herzens ist, indem er Gottes Zorn tiefinnerst zu fühlen bekommen, hat jener mit Todhaß verfolgt; er hatte חֶסֶד in reichem Maße erfahren, löschte aber das Erfahrene aus seinem Gedächtnis aus, gar nicht daran denkend, daß er auch seinerseits חֶסֶד zu üben habe. Das *Po.* מִתַּת statt תַּמִּית deutet auf den martervollen Tod (Jes. 53, 9 vgl. Ex. 28, 10 מוֹתֵי), welchem er Gottes Gesalbten preisgibt. Das Geschick des Blutthäters wird v. 16—18 nicht wunschweise ausgesprochen, sondern in historischer Form als aus dem Thatbestand seiner Selbstentscheidung mit innerer Nothwendigkeit hervorgegangene Folge. Das V. בּוֹא *seq. acc.* bed. jem. überfallen wie Jes. 41, 25.; die drei Bilder v. 18 sind klimaktisch: er hat sich in den Fluch gekleidet (לָבַשׁ √ לב, לֹךְ sich fest anlegen, anschmiegen, anhaften); er hat ihn eingetrunken wie Wasser (Iob 15, 16. 34, 7); er ist ihm bis auf Mark und Bein gedrungen, wie bis auf die Knochen eindringende Fettigkeit, die man einreibt. In v. 19 liegt der Hauptton auf רַצָּתָה und auf תָּמִיד. Der zusammenfassende v. 20 ist Strophenschluß. פְּעֻלָּה erwirkter Lohn, hier verwirkte Strafe, bes. häufig in Jes. 40—66 z. B. 49, 4. 40, 10., einmal auch schon in der Thora Lev. 19, 13. Die welche die Liebeserweisungen des Gerechten mit solcher Feindseligkeit in Wort und That erwidern, begehen satanische Sünde, für die es keine Vergebung gibt. Der Fluch ist die Frucht ihrer Wahl und That. Arnobius: *Nota ex arbitrio evenisse ut nollet, propter haeresim, quae dicit Deum alios praedestinasse ad benedictionem, alios ad maledictionem.*

V. 21—25. Auf die Donner und Blitze folgt nun wie ein Thränenerguß tiefer wehmütiger Klage. Der Ps. 109 klingt hier so auffällig mit Ps. 69, wie Ps. 69 in der vorletzten Str. mit Ps. 22 zusammen. Der tiefathmigen Klage entspricht der Doppelname יהוה אדני (s. *Symbolae* p. 16). עֲשֵׂה אִתִּי handle mit mir d. i. mir beistehend, nicht sehr versch. von לִי 1 S. 14, 6. Die Begründung 21^b lautet wie 69, 17: deine Gnade ist טוֹב schlechthin gut, alles Guten Grund und alles Uebels Ende. Hitz. vermutet wie 69, 17 כְּטוֹב חסדך „nach der Güte deiner Gnade", aber diese Formel ist ohne Beispiel; כִּי טוֹב חסדך ist dem לְמַעַן שִׁמְךָ entsprechende vorausgeschickte Motivirung. In v. 22 (Variation von 55, 5) ist חָלָל, nicht חָלָל überliefert, dieses חָלַל bed. als *v. denom.* v. חָלָל durchbohrt s., also s. v. a. חוֹלַל (vgl. Lc. 2, 35). Das Bild vom Schatten v. 23 (wo für כְּנָטוּתוֹ hie und da בְּנָטוּתוֹ) ist wie 102, 12. Wenn der Tag sich neigt, streckt sich der Schatten, er wird länger und länger (Virgil: *majoresque cadunt altis de montibus umbrae*), bis er in die allgemeine Dunkelheit verschwindet. So schwindet das Leben dieses Leidenden hin; absichtlich gebraucht er das *Ni.* נֶחְלַכְתִּי (andere LA: נֶהֱלַכְתִּי); es ist eine von außen anstürmende Macht, die ihn so schattenartig in die Nacht verdrängt. Die Heuschrecke ist (abgesehen von der Heu-

schreckenplage) als wehrloses bald verjagtes Thierchen sprichwörtlich Iob 39, 20. נְעָרֵר aus- oder fortgeschüttelt w. (vgl. arab. *nâ'ûra* das seine Thongefäße im Flusse füllende, oben ausschüttende Wasserrad, und חַנְעָר Zach. 11, 16., wo Hitz. חַנְעָר lesen will, *dispulsio* = *dispulsi*). Das Fasten v. 24 ist die Folge des mit tiefem Gram sich einstellenden Ekels an aller Speise; כָּחַשׁ מִשְּׁמֶן vom Fleische bed. so entartet d. i. abgefallen sein daß kein Fett mehr da ist.[1] Absichtlich ist v. 25 אֲנִי hervorgehoben: er in dieser seiner Leidensgestalt ist Zielscheibe ihrer Schmähung, und sie schütteln bedenklich den Kopf, indem sie ihn als einen verzweifelnden Gottesgestraften ansehen und als einen Verlorenen aufgeben. So ist nach 69, 11f. zu erklären.

V. 26—31. In der Schlußstr. erneuert sich der Hülferuf (vgl. v. 26 mit 31, 17) und der Ps. geht ähnlich wie Ps. 69 und 22 mit freudigem Ausblick auf des Leidens Ausgang zu Ende. Die Hand Gottes v. 27 steht dem Zufall, Menschenwerk, Selbstwerk entgegen. Männiglich wird, wenn Gott endlich eingreift, unleugbar erkennen, daß es seine Hand ist, welche hier das vor Menschenaugen Unmögliche leistet, und sein Werk, welches in diesem Leiden und Leidensausgang zur Ausführung gekommen. Er segnet den, welchem die Menschen fluchen; diese erheben sich ohne ihren Zweck zu erreichen, wogegen sein Knecht sich des Endes seines Leidens freuen darf. Die Futt. v. 29 sind nun nicht wieder Anwünschungen, sondern Ausdruck glaubenszuversichtlicher Hoffnung. כַּמְעִיל hat in correkten Texten מ *raphatum*. Die רַבִּים sind der קָהָל (22, 23). An der Wunderrettung dieses Leidenden hat die Gemeinde die Bürgschaft ihrer eignen und einen hellen Spiegel der Gnade ihres Gottes. Die Summe des Lobes und Dankes folgt v. 31., wo כִּי *quod* bed. und also dem ὅτι *recitativum* verwandt ist (vgl. 22, 25). Alle drei Charfreitagsps. fassen den Trost, der aus Davids Leiden für alle Leidenden hervorgeht, in einen solchen körnigen Satz zusammen 22, 25. 69, 34. Jahve tritt hin zur Rechten des Armen, für ihn streitend (vgl. 110, 5), um Hülfe zu schaffen (ihm) von denen die seine Seele richten (37, 33) d. i. verdammen. Der Constrast dieses Schlußged. zu v. 6f. ist unverkennbar. Verklagend steht der Satan zur Rechten des Peinigers, rechtfertigend Gott zur Rechten des Gepeinigten; der ihn menschlichen Richtern überlieferte wird verurtheilt und der Ueberlieferte wird von dem Richter der Richter „aus Drangsal und Gericht hinweggenommen" (Jes. 53, 8), um, wie wir nun in dem folgenden Ps. hören, zur Rechten des himmlischen Königs zu sitzen. *Ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι . . ἀνελήμφθη ἐν δόξῃ!*

1) Die Verbalgruppe כחש, כחד, ﻛﺤﺪ (so hier Jefeth), كَحْلَ u. s. w. hat die Grundbed. des Entziehens und der Abnahme; leugnen ist s. v. a. als in Abrede nehmen, mager wird wem das Fett entgeht, wie die Quelle lügt d. i. versagt, welche kein Wasser bietet. Saadia vergleicht zu u. St. כחושה (פרה) בהמה eine magere Kuh *Berachoth* 32a. Ebenso Trg. II Gen. 41, 27 תּוֹרָתָא כְּחִישָׁתָא die mageren Kühe.

PSALM CX.

An den Priesterkönig zur Rechten Gottes.

1 Spruch Jahve's an meinen Herrn:
„Setze dich zu meiner Rechten,
Bis daß ich mache deine Feinde
Zum Schemel deinen Füßen."

2 Das Scepter deiner Obmacht
Wird ausstrecken Jahve aus Zion:
„Herrsche mitten unter deinen Feinden!"

*

3 Dein Volk stellt willigst sich an deinem Heertag;
In heiligen Festgewändern,
Aus des Frühroths Schoße
Kommt der Thau deiner Mannschaft.

4 Geschworen hat Jahve und wird ihn nicht reuen:
„Du sollst Priester sein in Ewigkeit
Nach der Weise Melchisedeks."

* *

5 Der Allherr zur Rechten dir
Zerschellt an seinem Zorntag Könige,
6 Wird richten unter den Nationen,
Voll von Leichnamen wirds.

Er zerschellt ein Haupt auf weitem Lande;
7 Vom Bach wird auf dem Weg' er trinken,
Darum hochempor heben das Haupt.

* * *

Als die Pharisäer beisammen standen, fragte sie Jesus: Was dünket euch über den Christ? Weß Sohn ist er? Sie sagen ihm: Davids. Sagt er ihnen: Wie also nennt David im Geiste ihn Herrn, indem er sagt: „Es hat gesprochen der Herr zu meinem Herrn: Setze dich zu meiner Rechten, bis daß ich mache deine Feinde zum Schemel deiner Füße?" Wenn sonach David ihn Herrn nennt, wie ist er sein Sohn? — Und niemand konnte ihm Rede stehen, noch wagte jemand von jenem Tage an ihn fürder zu fragen.

So lesen wir Mt. 22, 41—46. Mr. 12, 35—37. Lc. 20, 41—44. Die Schlußfolgerung, welche zu ziehen den Pharisäern überlassen bleibt, beruht auf den zwei zugestandenen Voraussetzungen, daß Ps. 110 davidisch und daß er prophetisch-messianisch sei d. h. daß darin der zukünftige Messias gegenständlich vor Davids Geiste stehe. Denn wenn die Befragten hätten antworten können, daß David dort nicht von dem zukünftigen Messias rede, sondern dem Volke Worte über ihn selbst oder über den davidischen König im Allgem. (v. Hofmann im Schriftb. 2, 1, 496—500) in den Mund gebe[1], so entbehrte die Frage des Hintergrunds zwingender Beweiskraft. Da aber der prophetisch-messianische Charakter des Ps. damals anerkannt war (wie denn auch die spätere Synagoge trotz der Klemme, in welche sie

1) s. dagegen Kurtz, Zur Theologie der Psalmen, in der Dorpater Zeitschrift Jahrg. 1861 S. 516 und v. Hofmanns eignes Bekenntnis am Schlusse unserer Auslegung.

dieser Ps. gegenüber der Kirche brachte, dieser Anerkenntnis sich nie ganz hat entziehen können), so mußte sich für die Pharisäer selber aus diesem Ps. die Schlußfolge ergeben, daß der Messias, weil Davids Sohn und Herr zugleich, menschlichen und zugleich übermenschlichen Wesens sei, daß es also der Schrift gemäß sei, wenn dieser Jesus, der sich als den geweissagten Christus darstelle, als solcher Gottes Sohn und göttlichen Wesens zu sein bekenne.

Auch sonst setzt die neutest. Schrift voraus, David rede in diesem Ps. nicht von sich selbst, sondern unmittelbar von dem, in welchem das davidische Königtum das worauf die Verheißung lautet schließlich und ewig leisten sollte. Denn v. 1 gilt auch anderwärts als Weissagung auf die Erhöhung Christi zur Rechten des Vaters und seinen schließlichen Sieg über alle Feinde Act. 2, 34 f. 1 Cor. 15, 25. Hebr. 1, 13. 10, 13., und v. 4 legt der Hebräerbrief 5, 6. 7, 17. 21 seiner Beweisführung für die Abrogation des levitischen Priestertums durch das melchisedekische Jesu Christi zu Grunde. War aber schon David, der das levit. Priestertum auf die Höhe noch nie dagewesenen Glanzes erhob, Priester nach Melchisedeks Weise, so ist nicht einzusehen, wie das Priestertum Jesu Christi nach Melchisedeks Weise ein Beweis für die Endschaft des levit. Priestertums sein und schlechthin dessen Fortbestand ausschließen soll.

Wir wollen uns also über die in der neutest. Schrift vorliegende Auffassung des Ps. nicht täuschen. Nach der neutest. Schrift redet in Ps. 110 David nicht blos insofern von Christo, als der Geist Gottes ihn regiert hat, vom Gesalbten Jahve's in typischer Form zu sprechen, sondern unmittelbar und gegenständlich in prophetischer Vergegenwärtigung des Künftigen. Und wäre dies unmöglich? Freilich gibt es sonst keinen Ps., in welchem David sich und den Messias unterscheidet und diesen vor sich hat; die andern messianischen Ps. Davids sind Reflexe seiner wurzelhaften idealen Selbstschau, Spiegelbilder seiner typischen Geschichte, sie enthalten weil David auch da ἐν πνεύματι redet prophetische Elemente, aber nicht von der Person Davids gelöste. Indes beweisen uns Davids letzte Worte 2 S. 23, 1—7., daß auch ein direkt messianischer Ps. aus seinem Munde uns nicht befremden darf. Nachdem der Glanz der Persönlichkeit Davids in seinen und seiner Umgebung Augen schon fast gänzlich erblichen war, mußte er den Abstand seiner Wirklichkeit von der Idee des Gottgesalbten noch stärker auf seinem Sterbelager inne werden, als seine Sonne im Untergehn begriffen war. Da aber tritt noch einmal alle die Herrlichkeit, mit der ihn Gott begnadigt hat, vor seine Seele, er fühlt sich zu Gottes Ehre als den hochemporgestellten Mann, den Gesalbten des Gottes Jakobs, den lieblichen Sänger Israels, das Werkzeug des Geistes Jahve's. Das ist er gewesen und er, der als solcher sich als den Unsterblichen schaute, soll jetzt sterben: da ergreift er sterbend die Säulen der göttlichen Verheißung, er läßt den Boden seiner eignen Gegenwart los und schaut als Prophet in die Zukunft seines Samens: *Gesagt hat der Gott Israels, zu mir geredet der Fels Israels: „ein Beherrscher der Menschen, ein gerechter, ein Herrscher in Gottesfurcht, und wie Licht des Morgens, wenn die Sonne aufgeht, ein wolkenloser Morgen, wenns nach Sonnenschein, nach Regen aus der Erde grünt.“ Denn nicht gering* (לֹא־כֵן zu erkl. nach Iob 9, 35 vgl. Num. 13, 33. Jes. 51, 6) *ist mein Haus bei Gott, sondern einen ewigen Bund hat er gesetzt mir, einen geordneten allseits und gewarten, denn all mein Heil und alle Huld — sollte ers nicht sprossen lassen?* Die Idee des Messias soll dennoch innerhalb seines Hauses zu verheißungsgemäßer Verwirklichung kommen.

Das Zukunftbild, welches vor seine Seele tritt, ist kein anderes, als das von seiner Subjektivität abgelöste Bild des Messias. Und wenn dort, warum nicht auch schon in Ps. 110? —

Daß Ps. 110 zeitgeschichtliche Anknüpfungspunkte habe, ist trotzdem um so weniger zu leugnen, als seine Stellung im 5. B. vermuten läßt, daß er einem zeitgeschichtlich-annalistischen Zus. entnommen ist. Der erste dieser Anknüpfungspunkte ist die Einholung der Bundeslade nach dem Zion. Angethan mit linnenem priesterlichem Ephod hatte David frohlockend die Bundeslade nach Zion hinaufgeleitet. Dort auf Zion nahm nun Jahve, dessen irdischer Thron die h. Lade ist, zur Seite Davids Platz, aber, geistlich angeschaut, lag die Sache eigentlich so, daß Jahve, indem er auf Zion sich niederließ, David hinfort an seiner Seite zu thronen gestattete. Der zweite Anknüpfungspunkt ist die siegreiche Beendigung des syrisch-ammonitischen und inzwischen auch edomitischen Kriegs. Der Krieg mit den Ammonitern und ihren Verbündeten, der größte, längste und glorreichste Davids, endete im 2. J., wo David selbst zum Heere ging, mit der Eroberung Rabba's. Diese zwei zeitgeschichtlichen Anknüpfungspunkte sind anzuerkennen, aber sie liefern dem Psalm nur die typische Grundirung seines prophetischen Inhalts.

David schaut in diesem Ps. von dem Gipfel aus, auf welchen ihn Jahve durch den Sieg über Ammon erhoben, in die Zukunft seines Samens, und da ist der, welcher das durch ihn begonnene Werk zu dem äußersten Gipfel hinausführt, sein Herr. Diesem Könige der Zukunft gegenüber ist David nicht König, sondern Unterthan. Er nennt ihn wie einer aus dem Volke אֲדֹנִי. Das ist die Situation des prophetisch-königlichen Dichters. Er hat neue Offenbarungen über die Zukunft seines Samens empfangen. Von seinem Throne und dem Gipfel seiner Macht ist er herniedergestiegen und schaut zu dem Zukünftigen auf. Auch der thront auf Zion. Auch der siegt von da aus. Aber seine Gemeinschaft mit Gott ist die denkbar engste und zu seinen Füßen wird auch der letzte Feind gelegt. Und er ist nicht blos König, der priesterlich für das Heil seines Volkes sorgt, er ist ewiger Priester kraft beschworener Verheißung. Der Ps. ist also zukunftgeschichtlich auf typischem Grunde. Es läßt sich auch erklären, warum die Siegesthat an Ammon und das Messiasbild sich dergestalt für David von seiner Person abgelöst haben. Mitten hinein in jenen Krieg fällt die Sünde Davids die sein ganzes weiteres Leben verkümmerte und seine typische Herrlichkeit zu Asche machte. Aus dieser Asche erhebt sich hier der Phönix der messianischen Prophetie. Der Typus, zum Bewußtsein seiner selbst gekommen, legt hier seine Krone nieder zu den Füßen des Antitypus.

Ps. 110 besteht aus drei Siebenten, indem dreimal ein Tetrastich nebst einem Tristich einander folgen. Für diese stichische Theilung steht in v. 2 das Groß-*Rebîa* ein, desgleichen v. 3 das *Olewejored* bei חֵילֶךָ und überhaupt die vom Sinn erforderte Interpunktion, und daß so in 4 + 3 Zeilen zu theilen ist, zeigen in maßgebender Weise v. 1 und 2, denn v. 1 mit seinen Flexionsreimen gibt sich selbst als Tetrastich, und es mit v. 2 zu einem Heptastich zusammenzunehmen widerräth die neue Wendung, welche der Psalm v. 2 nimmt. Ebenso ist es auch mit v. 4 im Verh. zu v. 3.: diese 7 Stichen stehen in ebenso organischem Verh. zu dem zweiten Gottesspruch, wie die 7 vorausgegangenen zum ersten. Da nun v. 1 - 4 zweimal 4 + 3 Zeilen ergeben, so werden auch v. 5—7 sich demgemäß zergliedern. Es sind auch wirklich 7 Zeilen, deren fünfte gegen die herkömmliche Verstheilung mit v. 7 das letzte Tristich bildet.

Der Ps. trägt also das dreifache Gepräge der Siebenzahl, welche die Zahl des Schwures und des Bundes ist. Sodann ist sein Gepräge durchaus prophetisch. Es werden zwei Gottessprüche angeführt und zwar nicht solche, welche uns aus Davids Gesch. bekannt sind und hier nur wie Ps. 89. 132 poetisch reproducirt werden, sondern solche, von denen Davids Gesch. nichts weiß und die wir hier zum ersten Male vernehmen. Der Gottesname יהוה kommt dreimal vor. Absichtlich heißt Gott das vierte Mal אדני. Der Ps. ist somit prophetisch, und um das Unverbrüchliche und Geheimnisvolle seines Inhalts schon der äußerlichen Betrachtung entgegenzuhalten, hat er sich zu einem dreifachen Siebent gegliedert, welches mit dem dreimaligen Tetragramm besiegelt ist.

V. 1—2. In Ps. 20 und 21 sieht man sofort an den Anfängen, daß man Rede des Volks von seinem König vor sich hat. Hier spricht לַאדֹנִי v. 1 nicht dafür und נְאֻם entschieden dagegen. Jenes spricht nicht dafür, denn daß der Unterthan den König אֲדֹנִי nennt, ist zwar richtig z. B. 1 S. 22, 12., obwol die genauere Anrede אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ lautet z. B. 1 S. 24, 9 — wozu aber, wenn hier das Volk redet, lautet der Ehrentitel wie aus dem Munde eines Einzelnen, und warum nicht lieber, wie in Ps. 20. 21., לְמַלְכָּךְ oder לִמְשִׁיחוֹ? Entschieden dagegen aber, daß hier ein Israelit sich über das Verhältnis seines Königs zu J. ausspricht, ist נְאֻם. Denn daß ein im Namen des Volkes redender Israelit in Prophetenweise mit נְאֻם beginne, ist widersinnig, zumal da dieses so an die Spitze der Rede gestellte נְאֻם ה׳ ungewöhnlich und an den wenigen Stellen wo es vorkommt Jes. 56, 8 vgl. 1, 24. 1 S. 2, 30. Sach. 12, 1 um so gewichtvoller ist. Auch da wo dem נאם andere Genitive als ה׳ folgen, ist diese satzeröffnende Stellung des נאם sehr selten; es findet sich, so gestellt, nur noch im Munde Bileams Num. 24, 3 f. 15 f., Davids 2 S. 23, 1., Agurs Spr. 30, 1., und überall (auch Ps. 36, 2) in orakulöser Bed. Es kommt hinzu daß, wenn einer aus dem Volke redete, die Aussage Rückblick auf einen vergangenen Gottesspruch sein müßte; aber erstens weiß die Gesch. von einem solchen Gottesspruche nichts und zweitens führt נְאֻם ה׳ immer Gott als gegenwärtig redenden ein, wovon auch die von Hofm. dagegen angeführte Stelle Num. 14, 28 keine Ausnahme macht. So wird es also nicht ein vergangener Gottesspruch sein, auf welchen hier zurückgeblickt wird, sondern ein an David eben jetzt *ἐν πνεύματι* (Mt. 22. 43) ergangener, und also nicht Aussage der Gemeinde über David, sondern Davids über Christus, wie Jefeth anerkennt, während Saadia sich durch den Midrasch bethören läßt, Abraham unter dem Herrn zu verstehen. Auch die Einzigartigkeit der Aussage bestätigt die Bez. auf den König Messias. Von dem Könige Israels wird sonst gesagt, daß er auf dem Throne Jahve's sitze 1 Chr. 29, 23., näml. als sichtbarer Vertreter des unsichtbaren Königs 1 Chr. 28, 5.; den hier Angeredeten aber heißt J. zu seiner Rechten Platz nehmen. Die Rechte seines Königs ist der höchste Ehrenplatz 1 K. 2, 19[1]; hier bed. das Sitzen zur Rechten nicht blos eine müßige Ehre,

1) Vgl. die Sitte altarabischer Könige, ihren Statthalter (*ridf*) zu ihrer Rechten sitzen zu lassen, *Monumenta antiquiss. hist. Arabum ed. Eichhorn* p. 220.

sondern Aufnahme in Gottes Hoheits- und Herrschaftsgemeinschaft, Erhöhung zur Theilnahme an Gottes *βασιλεύειν* (1 Cor. 15, 25). Wie J. im Himmel thronet und der Empörer hienieden lachet, so soll der Erhöhete hinfort diese selige Ruhe mit Ihm theilen, bis Er ihm alle Feinde unterwirft und ihn also zum unbeschränkten allgemein anerkannten Herrscher macht. עַד wie Hos. 10, 12 für עַד־בֹּ֣ו oder עַד־אֲשֶׁר schließt die jenseits gelegene Zeit nicht aus, sondern wie 112, 8. Gen. 49, 10 ein, so zwar, daß es allerdings die schließliche Unterwerfung der Feinde als Wendepunkt bez, mit welchem etwas anderes eintritt (s. Act. 3, 21. 1 Cor. 15, 28). הֲדֹם ist Prädicatsacc. Die Feinde sollen unter seine Füße zu liegen kommen (1 K. 5, 17), seine Füße auf den Nacken der überwundenen treten Jos. 10, 24., so daß der überwundene Widerstand wie zu dem dunklen Grunde wird, auf welchem sich die Glorie seiner sieghaften Herrschaft erhebt. Denn die zeitliche Geschichte endet mit dem Triumphe des Guten über das Böse, aber nicht mit Vernichtung des Bösen, sondern mit dessen Unterwerfung. Dahin kommt es, indem die absolute Allmacht sich für und durch den erhöheten Christus wirksam erweist. In v. 2 folgen, aus dem Spruche Jahve's hervorgehend, Worte prophetischer Aussicht. Zion ist der Herrschersitz des großen zukünftigen Königs 2, 6. מַטֵּה עֻזְּךָ (vgl. Jer. 48, 17. Ez. 19, 11—14) bed. „das Scepter (als Insigne und Ausübungsmittel) der dir verliehenen Obmacht“ (1 S. 2, 10. Mi. 5, 3). Dieses Scepter wird J. von Zion aus weithin strecken: ein Ziel bis wohin ist nicht genannt; wie aber die Propheten solche Ps. verstanden, zeigt z. B. Zach. 9, 10. Es folgen 2^b die Worte, mit denen J. diese Herrschaftsausdehnung des Erhöheten begleitet. J. wird ihm all seine Feinde zu Füßen legen, aber nicht so daß er selbst dabei müßig bliebe. So soll er denn, mitten hineingetreten in den Bereich (בְּקֶרֶב) seiner Feinde, niederzwingend und niederhaltend herrschen. Wir lasen dieses רָדָה 72, 8 in messian. Zus. So schon in den Weiss. Bileams Num. 24, 19., wo das Scepter 24, 17 Bild des Messias selbst ist.

V. 3—4. Um so siegreich zu herrschen, bedarf es eines Volkes und Heeres. Gemäß dieser Gedankenverknüpfung, welcher 3^a entgegenkommt, bed. בְּיוֹם חֵילֶךָ am Tage deines Heerbanns d. i. wo du dein חֵיל צָבָא 2 Chr. 26, 13 zur Samlung und zum Auszuge aufrufst. An diesem Tage ist des Königs Volk נְדָבֹת Freiwilligkeiten d. i. ganz und gar freudige Willigkeit, opferwillig bringt es sich ihm mit Allem was es ist und hat entgegen. Es bedarf keines zwingenden und langwierigen Aufgebots: es ist kein Söldnerheer, gern und schnell stellt es sich dar auf innern Antrieb מִתְנַדֵּב (Richt. 5, 2. 9). Die Punktation, welche bei חֵילֶךָ mit *Olewejored* den Haupteinschnitt macht, läßt den Parall. von חילך und יַלְדוּתֶךָ deutlich hervortreten. Wie חילך nicht *roboris tui* bed., so nun auch ילדותך nicht nach Koh. 11, 9 *παιδιότητός σου* (Aq.), nicht, wie Hofm. erkl., die Thaufrische der Jugendkraft, die der Morgen des großen Tages über den König ausgießt. Wie גָּלוּת sowol die Verbannung als die Verbannten bed., so יַלְדוּת wie *νεότης juventus juventa* sowol Jugendalter, Jugendzeit, Jugendlichkeit, als jugendliche junge

Mannschaft. Auch erwartet man nach 3a nicht weitere Aussage über die Beschaffenheit des Königs, sondern des ihm sich zu Diensten stellenden Volkes. Die junge Mannschaft wird mit Thaue verglichen, der dem Könige aus dem Schoße (*uterus*) des Frühroths herniederthaut. מִשְׁחָר verhält sich zu שַׁחַר wie מֶחְשָׁךְ zu חֶשֶׁךְ; der Begriff von שחר und חשך erscheint in משחר und מחשך schärfer begrenzt und gleichsam massiger gefaßt. Mit Thaue wird die junge Schar verglichen sowol wegen ihrer Rüstigkeit und ihrer Menge, welche der Frische des morgendlichen Thaues und der Unzahl seiner Tropfen 2 S. 17, 12 (vgl. Num. 23, 10) gleichen, als wegen der stillen Verborgenheit, aus welcher heraus sie wundersam plötzlich zu Tage kommt Mi. 5, 6. Nachdem wir ילדותיך nicht von der Jugendlichkeit des Königs verstanden, werden wir nun auch בְּהַדְרֵי־קֹדֶשׁ nicht mit Hofm. auf den König bez., deß Kriegsrüstung heiliger Schmuck. הַדְרַת קֹדֶשׁ ist gottesdienstlicher priesterlicher Ornat; in „heiligem Schmuck“ ziehen 2 Chr. 20, 21 die levitischen Sänger vor dem Heere her — hier aber trägt das Volk ohne Unterschied heilige Festgewänder. So umgibt es wie aus dem Mutterschoße des Frühroths geborener Thau den göttlichen König. Es ist ein priesterliches Volk, welches er in heiligen Kampf führt, wie Apok. 19, 14 dem Logos Gottes himmlische Heerscharen auf weißen Rossen folgen, *ἐνδεδυμένοι βύσσινον λευκὸν καθαρόν* — ein neues Geschlecht, wundersam wie aus himmlischem Lichte geboren, zahlreich, frisch und kräftig gleich den Thauperlen, den Kindern des Morgenroths.[1] Der Ged., daß es ein priesterlich Volk ist, leitet zu v. 4 über. Der König, der dieses priesterliche Volk führt, ist, wie wir v. 4 hören, selbst ein Priester כֹּהֵן. So heißt der Priester, wie von Hupfeld und Fleischer gezeigt worden ist, als Stehender (von כָּהַן = כּוּן in intrans. Bed.), nämlich vor Gott (Dt. 10, 8 vgl. Ps. 134, 1. Hebr. 10, 11), wie נָבִיא der Sprecher, nämlich Gottes.[2] Vor Gott stehen ist s. v. a. ihm dienen, nämlich als Liturg. Ein Priester, der das wechselseitige Handeln Gottes und

1) LXX übers.: *ἐν ταῖς λαμπρότησι τῶν ἁγίων σου* (zum vorigen Satze gehörig), *ἐκ γαστρὸς πρὸ ἑωσφόρου ἐγέννησά σε* (Psalt. Veron. *excgennesa se*, Bamberg. *gegennica se*). Vulg., an die *Itala* sich anschließend: *in splendoribus sanctorum; ex utero ante luciferum genui te.* Die Väter erklären dies hie und da von der weihnachtlichen Geburt des Herrn, meistens aber von der vorweltlichen, wonach Apollinaris umschreibt: *γαστρὸς καρπὸς ἐμὸς πρὸ ἑωσφόρου αὐτὸς ἐτύχθης.* In seiner selbständigen Uebers. liest Hier. בהררי (wie 87, 1) *in montibus sanctis quasi de vulva orietur tibi ros adolescentiae tuae*, wie Symm. *ἐν ὄρεσιν ἁγίοις.* Diese LA בהררי wird von Herder de W. Olsh. Hupf. Riehm vorgezogen, und es ist wahr, daß sich Vorstellungen des Thaues und der Berge (133, 3) leicht verknüpfen, aber statt eines bedeutsamen Zuges im Bilde erhalten wie so einen nach מציון 2a nur Selbstverständliches besagenden.

2) Die arab. Lexikographen erkl. كَاهِن durch من يقوم بامر الرجل ويسعى فى حاجته „wer dastehend das Geschäft (Hupf. falsch: im Auftrage) Jemandes verrichtet und seine Angelegenheit besorgt“. Jenes קום قام und مثل משל nebst עמד sind Synonyme von כהן in diesem Sinne dienstbereiten amtlichen Stehens.

seines Volkes im Bereiche des Gottesdiensts vermittelt, ist der Herrscher, den der Ps. feiert; der priesterliche Charakter des Volkes, das sich von ihm zu Kampf und Sieg führen läßt, steht in Folgezus. mit dem priesterlichen Charakter dieses seines Königs. Er ist Priester kraft einer eidlich bekräftigten Zusage Gottes. Der Schwur ist nicht blos Bürgschaft der Erfüllung der Zusage, sondern auch Siegel der hohen Bedeutsamkeit ihres Inhalts. Gott der absolut Wahrhaftige Num. 13, 19 schwört — es ist das die höchste Steigerung des נאם ה׳, deren die Prophetie fähig ist Am. 6, 8. Er setzt in dieser feierlichsten Weise den Angeredeten zum ewigen Priester ein עַל־דִּבְרָתִי בַּלְכִּי־צֶדֶק. Das *i* von דברתי ist der selbe alte Bindelaut, wie in מלכי des Namens Melchisedek; es ist mit wenigen Ausnahmen betont (s. zu Ps. 113). Das weitsinnige עַל־דִּבְרַת, welches Koh. 3, 18. 7, 14. 8, 2 ‚ob Sachverhalts = wegen' bed., bed. hier ‚nach Sachverhalt, Art, Maßgabe' (LXX *κατὰ τὴν τάξιν*), denn דִּבְרָה hat wie öfter דָּבָר z. B. Dt. 15, 2 die allgem. Bed. Sachverhalt, Bewandtnis *ratio*. Das Priestertum soll in ihm, dem von Zion aus Herrschenden, mit dem Königtum geeinigt sein, wie in Melchisedek, dem Könige von Salem, und zwar auf ewig. Nach de Wette Ew. Hupf. Ehrt Riehm ist da kein sonderliches Priestertum gemeint, sondern das unmittelbar mit dem Königtum selbst gegebene, darin bestehend, daß der König Israels von Berufswegen sein Volk im Gebete Gott empfahl und im Namen Gottes es segnete, auch Jahve's Heiligtum und Dienst bestellte. Nun ist zwar ganz Israel מַמְלֶכֶת כֹּהֲנִים (Ex. 19, 6 vgl. Num. 16, 3. Jes. 61, 6), und es muß sich also auch der königliche Beruf innerhalb Israels als ein in seiner Weise priesterlicher ansehen lassen. Aber dieses geistliche Priestertum und, wenn man will, fürstliche Summepiscopat brauchte David nicht erst durch feierliche Zusage zu überkommen, und das Melchisedeks, nach welchem hier das Verhältnis bestimmt wird, ist ihm incongruent, denn der König Salems war nach canaanäischer Sitte, welche die Vereinigung des Königtums und Priestertums zuließ, wirklich Pontifex und vereinigte also in sich, israelitisch angesehen, die Würden Davids und Ahrons. Wie könnte David ein Priester nach Melchisedeks Weise heißen, er der kein Anrecht an den priesterlichen Zehnten hatte, wie Melchisedek, und dem die im A. T. von dem Begriffe des Priestertums unzertrennliche Opferbefugnis[1] versagt war (vgl. 2 Chr. 26, 20). Wäre David der Angeredete, so stünde die Aussage in Widerspruch mit dem in Gen. c. 14 berichteten Priesterrecht Melchisedeks, welches nach der unanfechtbaren Darstellung des Hebräerbriefs an Umfang dem levitisch-ahronitischen gleich war, und, da על־דברתי eine sich deckende Wechselbez. fordert, auch in Widerspruch mit sich selber.[2] Eher ließe sich mit v. 4 bei der Bez. auf einen der maccabäischen ‚Priesterfürsten' (Jos. *ant.* 16, 6, 2: „Hyrkan II des

1) Der Socinianer Ge. Enjedin (gest. 1597) ging deshalb in seiner Beziehung des Ps. auf David davon aus, daß diesem Könige ausnahmsweise priesterliche Verrichtungen, wie keinem andern, von Gott verstattet gewesen seien, s. die Literatur der dadurch veranlaßten Controverse bei Serpilius, *Personalia Davidis* S. 268 – 274.

2) Ebenso Kurtz, Zur Theologie der Psalmen a. a. O. S. 523.

Hohenpriesters") zurecht kommen (Hitz. vLg. Olsh.) und wir würden dann der Bez. auf Jonathan der die heilige Stola anlegte 1 Macc. 10, 21 (so früher Hitz.) oder Alexander Jannai der wirklich den Königstitel führte (so Hitz. jetzt) die Bez. auf Simon vorziehen, den das Volk nach Jonathans, seines Bruders, Tode zum *ἡγούμενος καὶ ἀρχιερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα ἕως τοῦ ἀναστῆναι προφήτην πιστόν* 1 Macc. 14, 41 ernannte — eine Vereinigung beider Würden, welche, obgleich eine Abnormität, doch keine geradezu widergesetzliche war. Aber dem hier v. 4 Angeredeten wird das Priestertum, welches doch die Maccabäer von Haus aus als geborene כהנים besaßen, durch einen Gottesspruch zuerkannt, und gesetzt auch daß in v. 4 der Nachdruck nicht auf Vereinigung des Priestertums mit dem Königtum, sondern des Königtums mit dem Priestertume läge, so verbietet uns den Ps. so tief herabzurücken schon die Rückdeutung darauf bei Zacharja. Warum sollten wir uns in dem Verständnis des im A.T. einzigartigen Gottesworts nicht lieber von diesem Propheten leiten lassen, dessen Weissagung 6, 12 f. der Schlüssel dazu ist? Zacharja verlegt die Erfüllung des Ps. aus der alttest. Gegenwart mit ihrer schroffen Scheidung der monarchischen und hierarchischen Hoheit in den Bereich der Zukunft, und bezieht ihn auf den künftigen Sproß Jahve's (צֶמַח). Dieser, welcher den rechten Gottestempel bauen wird, vereinigt friedlich in seiner Einen Person das priesterliche Amt mit dem königlichen, die dazumal auf Josua den Hohenpriester und Zerubabel den Fürsten vertheilt waren. Ebendasselbe deutet sich auch Jer. 30, 21 (vgl. Num. 16, 5. 19, 22) an: der künftige Fürst Israels bedarf keiner priesterlichen Vermittelung, sondern ist Gotte priesterlich nahe gestellt und hat zu ihm freien Zugang. So verstand und entfaltet die spätere Prophetie diesen Ps., und in welchem anderen Sinne könnte ihn die nachdavidische Gemeinde sich als Gebet und Lied angeeignet haben, als in eschatologisch-messianischem Sinne? Aber dieser Sinn bewährt sich auch als der ursprüngliche. David vernimmt hier daß der zu Gott erhöhete König der Zukunft, den er seinen Herrn nennt, zugleich ewiger Priester ist. Und weil er beides ist, ist sein Kampf selber ein priesterlich-königliches Werk und ebendeshalb trägt auch sein mitkämpfendes Volk priesterliche Gewänder.

V. 5—7. Wie v. 2 nach v. 1., so wird nun auch hier nach dem Gottesspruche reflektirend fortgefahren. Der Allherr — sagt v. 5 — zerschellt, diesem Priesterkönige zur Rechten, am Tage wo sein Zorn entbrennt (2, 12 vgl. 21, 10) Könige. Mit Recht ist אֲדֹנָי als Subj. accentuirt. Daß das Siegeswerk des Angeredeten nicht sein Selbstwerk, sondern Jahve's Werk für ihn und durch ihn ist, stimmt mit $1^{b}_{\mathfrak{M}}$. Das Sitzen des Erhöheten zur Rechten Jahve's bez. seine immergleiche Theilnahme an dessen Hoheit und Herrschaft; darin aber daß der HErr, bei seiner Rechten stehend (vgl. das Gegenstück 109, 6), ihm zum Siege verhilft, bethätigt sich jenes unveränderliche Verhältnis in geschichtlicher Weise. Die Rechte des Erhöheten ist dabei nicht unthätig (s. Num. 24, 17 vgl. 8), der HErr fehlt ihm eben nicht, wenn er seinen Arm gegen seine Feinde gebrauchen muß. Subj. zu יָדִין und den beiden מָחַץ ist der

HErr als handelnd durch ihn. „Er wird richten unter den Völkern“ ist eine eschatologische Hoffnung 7, 9. 9, 9. 96, 10 vgl. 1 S. 2, 10. Was die Folge dieses Völkergerichts ist, besagt das neutrisch gebrauchte V. מָלֵא mit seinem Accus. גְּוִיּוֹת (vgl. zur Construction 65, 10. Dt. 34, 9): es wird da voll, gibt da eine allesbedeckende Menge von Leichnamen — ders. Ged. wie Jes. 66, 24., ausgeführt in nahe verwandtem Zus. Apok. 19, 17. 18, 21. — Wie das erste מָחַץ ist auch das zweite 6^{c} Perf. der idealen Vergangenheit. Hienach scheint אֶרֶץ רַבָּה die Erde oder ein Land (vgl. אֶרֶץ רְחָבָה Ex. 3, 8. Neh. 9, 35) weit und breit zu bed., wie תְּהוֹם רַבָּה die große weithin sich erstreckende Wassertiefe; es läßt sich aber auch „Land Rabba's“ verstehen, wie man sagt Land Jazers Num. 32, 1., Land Gosens Jos. 10, 41 u. dgl., also das Land der Ammoniter, deren Hauptstadt Rabba ist. Auch ist es fraglich ob רֹאשׁ עַל־אֶרֶץ רַבָּה zu nehmen ist wie *κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα* Eph. 1, 22 (Hofm.), oder ob עַל־ארץ רבה als Bez. der Walstatt zu מָחַץ gehört. Die Wort- und Sachparallelen 68, 22. Hab. 3, 13 f. sprechen dafür daß רֹאשׁ hier nicht Oberhaupt, sondern das Haupt des רָשָׁע *κατ' ἐξ.* (s. Jes. 11, 4). Verhält es sich so und ist sonach die Verbindung רֹאשׁ עַל aufzugeben, so ist nun auch nicht zu übers.: er zerschmettert ein Haupt auf dem Lande Rabba's, sondern: auf großem (weitem) Land, wobei aber doch diese Bezeichnung des Kampfplatzes darin ihren Anlaß hat, daß das Haupt des Herrschers über dieses große Landesgebiet gemeint ist, und die Wortwahl durch Anspielung auf Davids ammonitischen Krieg bestimmt sein kann. Subj. von v. 7 ist nun nicht jener Erzfeind, als welcher im Verlauf der Geschichte verjüngt (antitypisch) sich wiedererheben wird (wie wir früher erklärten), sondern der Gefeierte dieses Ps., der so sich einheitlicher rundet. 7^{a} spricht die Mühsal seines Kampfes, 7^{b} den Lohn ihrer Uebernahme aus; עַל־כֵּן ist also s. v. a. *ἀντὶ τούτου*. בַּדֶּרֶךְ aber, obwol es zu מִנַּחַל (vom Bach am Wege) gehören könnte (83, 10. 106, 7), zieht die Acc. richtig zu יִשְׁתֶּה: er wird auf seinem schweren Berufswege (vgl. 102, 24) mit einem Trunk aus dem Bache vorlieb nehmen, er wird nur kurze Zeit still stehn, um sich zu erfrischen und dann aufs neue zu kämpfen; er wird rastlos, ohne sich aufhalten zu lassen, sein Siegeswerk verfolgen, und ebendeshalb (zum Lohn dafür) wird es dahin kommen, daß er das Haupt als Sieger emporrichten darf, was, christologisch verstanden, im Wesentlichen mit Phil. 2, 8 f. Hebr. 12, 2. Apok. 5, 9 f. übereinkommt.

Der Ps. ist prophetisch-messianisch, wie jetzt auch v. Hofmann anerkennt, dessen Worte wir zum Epilog unserer Auslegung machen: „Wie der Spruch eines Propheten, der Gottes Wort redet zu dem Angeredeten, beginnt der Psalm, und er ist dies dann durchweg, auch wo er nicht ausdrücklich wie v. 4 dem Angeredeten kundthut, was Gott ihm zuschwöre. Gott ist gewillt, ihm schließlich seine Feinde zu unterwerfen. Bis dahin, bis sein Siegestag da ist, soll er inmitten derselben eine Herrschaft üben, deren Scepter durch Gottes Beistand mächtig ist wider sie. Verbürgt aber ist ihm sein endliches Obsiegen durch das Wort Gottes, welches ihn als andern Melchisedek zu einem ewigen

Priestertum bestellt, das Aaron's Priestertum ausschließt, und durch den Sieg, den Gott ihm schon gegeben hat an einem Tage seines Zorns. — Dies ist Bild eines Königs auf Zion, welcher dem noch entgegensieht, was Ps. 72, 8 ff. schon geschehen ist, eines sieghaften, mächtigen, aber noch inmitten von Feinden herrschenden Königs, also eines Königs, wie Jesus jetzt es ist, dem Gott den Sieg gegeben hat über das heidnische Rom, und dem er bei seiner Wiederoffenbarung in der Welt alle seine Feinde unterwerfen wird, derweilen er der königliche Priester und priesterliche König des Volkes Gottes ist. — Der Prophet, der dies spricht, ist David; der, welchen er als Herrn anredet, ist der König, welcher bestimmt ist, es so zu werden, wie ihn Ps. 72 schildert, also der, von welchem ihm nach 2 S. 23, 3 Gott geredet hat. David sieht ihn in einem Momente seines Herrscheus, welchem sich der seines eigenen, in dem wir ihn 2 S. 11, 1 finden, vorbildlich vergleicht."

PSALM CXI.

Alphabetischer Lobpreis Gottes.

HALLELUJA.

1 א Anerkennung Jahve's von ganzem Herzen
ב Bring' ich dar in der Redlichen Rath und Gemeinde.
2 ג Groß sind die Thaten Jahve's,
ד Durchforschenswerth nach allen ihren Zwecken.
3 ה Herrlichkeit und Pracht ist sein Thun,
ו Und seine Gerechtigkeit bestehet ewig.
4 ז Seiner Wunder ein Gedächtnis gestiftet hat er,
ח Huldreich und barmherzig ist Jahve.
5 ט Trank und Speise hat er gereicht seinen Fürchtigen,
י Immer und ewig gedenkt er seines Bunds.
6 כ Kund gethan hat er seiner Werke Kraft seinem Volke,
ל Lehnend ihnen das Erbe der Heiden.
7 מ Mit Wahrheit und Recht geeint sind seiner Hände Werke,
נ Niemand trügend alle seine Ordnungen,
8 ס Standfest auf immer, auf ewig,
ע Endigend in Wahrheit und geradsinnig.
9 פ Freiheit gesendet hat er seinem Volke,
צ Zugesagt für ewig seinen Bund —
ק Quell der Ehrfurcht und heilig ist sein Name.
10 ר Richtscheit der Weisheit ist die Furcht Jahve's,
ש Schöne Klugheit für alle Pflichtgetreuen;
ת Theilhaft ewigen Ruhmes wird solcher.

Mit Ps. 111 beginnt eine Trilogie von Hallelujapsalmen. An Ps. 110 mag er angeschlossen sein, weil er das לְעוֹלָם 110, 4 in weiteres heilsgeschichtliches Licht setzt, indem er Lob an Lob der Thaten Jahve's und seiner Stiftungen reiht. In engster Verwandtschaft steht er zu Ps. 112. Während Ps. 111 — sagt Hitz. richtig — im Kreise der יְשָׁרִים die Herrlichkeit, Macht und Gnade Jahve's preist, preist Ps. 112 die daraus fließende Herrlichkeit und Glückseligkeit der יְשָׁרִים selbst, der Jahveverehrer. Die zwei Ps. sind Zwillinge in Form wie Inhalt. Sie sind aus älteren psalmischen und gnomischen Grundstoffen gemischt, beide spruchartig und

beide alphabetisch. Jeder besteht aus 22 Zeilen mit den 22 Buchstaben des Alphabets an der Spitze, und jede Zeile meistens aus drei Worten. Beide Lieder sind nur Ketten akrostichischer Zeilen ohne strophische Gruppirung und deshalb untheilbar. Wie stark der Eindruck der Zusammengehörigkeit des Zwillingspaares ist, zeigt die gleichartige Accentuation; auch schließen beide Ps., bis dahin in zweigliedrige Vv. zerlegt, v. 9 und 10 mit zwei dreigliedrigen.

Was der D. v. 1 sich vornimmt, bringt er von v. 2 an in Ausführung. וְעֵדָה ist nach gleicher Syntax wie 64, 7 s. v. a. עֲדָתָם (1, 5). In 2^b scheint חֲפָצֵיהֶם nach 10^b die Gefallen an ihnen (den Werken Gottes) Findenden zu bed. (Hupf. Moll), aber חֲפָצֵי = חֲפֵצֵי (wie שִׂמְחֵי Jes. 24, 7 = שִׂמְחֵי) liegt doch ferner als daß es die Verbindungsform des drei mal vorkommenden Plur. von חֵפֶץ sei, und daß die welche die Werke Gottes zum Gegenstand der Forschung machen solche sind, die sich dafür interressiren, brauchte nicht gesagt zu werden. Auf den rechten Sinn führt לְכָל־חֶפְצוֹ „nach all seinem Begehren“ 1 K. 9, 11: je und je durchforscht und also ein würdiger und ersprießlicher Gegenstand der Forschung (דר / דרש durch Reiben und überh. erfahrungsmäßig zu erkennen suchen, vgl. درى von empirisch erworbenem Wissen) nach allen ihren Anliegen d. i. nach allen Seiten dessen worauf ihre Wißbegier und ihr Wunsch belehrt zu werden (Symm.) oder viell. besser (da die Rückbeziehung des חפציהם auf דֹּרְשָׁיהם mislich ist und die auf מַעֲשֵׂי selbst näher liegt): nach allen ihren Abzweckungen (vgl. Jes. 53, 10) d. i. nach allen Seiten dessen worauf ihr (rathschlußmäßiges) Absehen geht. In v. 4 deutet זֵכֶר (זכך / זך stechen: Fixirung in Bewußtsein und Wort) auf die Feste, welche das Andenken an die Gotttesthaten der mosaischen Zeit fortpflanzten, טֶרֶף v. 5 also auf die Reisekost des Auszugs und das Passamahl mit dem Mazzoth-Feste, dieses זִכָּרוֹן Ex. 12, 14 an das in Aeg. erlebte bundestreue Verschonen. Dieser Ps., sagt Lth., sieht mich an als sei er aufs Osterfest gemacht. Schon seit Theodoret und Augustin verbindet sich für das neutest. Bewußtsein mit v. 5 der Ged. an die Eucharistie, und nicht ohne guten Grund ist Ps. 111 der kirchliche Abendmahlsps. geworden. Bei הִגִּיד wird man an die Pesach-Haggada erinnert. Die Erlösungsthat, die sie erzählt, hat eine fortwirkende Kraft, denn der Gemeinde Jahve's ist der Sieg nicht allein über die Völker Canaans, sondern über die gesamte Völkerwelt beschieden; die Kraft der Thaten Jahve's, die er seinem Volke kundgethan und die es sich wiedererzählt, geht darauf aus, ihnen den Erbbesitz der Völker zu geben. Die Werke seiner Hände sind Wahrheit und Recht, denn sie sind die Verwirklichung des währenden, sich erwahrenden Wahren und des sich siegreich behauptenden Rechten; seine Anordnungen נֶאֱמָנִים (hie und da נֶאֱמָנִים punktirt) gefestigt, bewährt, zu festem Vertrauen auf ihre Heilsamkeit in sich und in ihren Folgen berechtigend (vgl. 19, 8); סְמוּכִים gestützt, näml. nicht von außen, sondern in sich selber, also unerschütterlich (vgl. סָמוּךְ von der Gesinnung 112, 8. Jes. 26, 3); עֲשׂוּיִם vollführt, hinausgeführt (vgl. zu Jes. 43, 7), näml. von Seiten Gottes בֶּאֱמֶת וְיֹשֶׁר in Wahrheit und ge-

rade, יָשָׁר ist Prädicatsacc. (vgl. 119, 37), ohne daß aber einleuchtet, weshalb nicht vielmehr וְיָשָׁר (Hitz. Riehm) zu lesen sein sollte. Haben wir v. 4—6 richtig verstanden, so blickt פָּדוּת auf die Befreiung aus Aeg. zurück. Auf sie folgte ja der Bundesschluß am Sinai, der bis in die Gegenwart des D. unverbrüchlich fortbesteht und die Heiligkeit und Furchtbarkeit des göttlichen Namens zur Bürgschaft seiner Unverbrüchlichkeit hat. Furcht Jahve's, dieses heiligen und furchtbaren Gottes, ist der Weisheit Anfang — der Wahlspruch der חכמה in Iob (28, 28) und Mischle (1, 7. 9, 10), den Bb. der חכמה. In diesem Mischle-Ton fährt 10b fort: die Gottesfurcht, die sich im Gehorsam äußert, ist denen, welche sie (die göttlichen פקודים), ausüben, שֵׂכֶל טוֹב (Spr. 13, 15. 3, 4 vgl. 2 Chr. 30, 22) eine „feine Klugheit", löbliche Einsichtigkeit — theilhaft ewgen Ruhms wird solcher (Pflichtgetreue). Zwar scheint in Rückblick auf 3b תְּחַלָּתוֹ auf Gott zu gehen (Hupf. Riehm), aber ein Vorblick auf 112, 3b zeigt daß das Lob des Gottesfürchtigen gemeint ist — die alte Bemerkung: *ubi haec ode desinit, sequens incipit* (Bakius) hält also Stich.

PSALM CXII.

Alphabetischer Lobpreis des Gottesfürchtigen.

HALLELUJA.

1 א Ausbündig Glück genießt wer Jahve fürchtet,
ב Bei seinen Geboten sich wolgefällt!
2 ג Geltend auf Erden wird sein Same werden,
ד Das Geschlecht der Redlichen wird gesegnet.
3 ה Hab' und Reichtum ist in seinem Hause,
ו Und seine Gerechtigkeit bestehet ewig.
4 ז Stralend geht in Nacht den Redlichen ein Licht auf,
ח Huldreich und barmherzig und gerecht.
5 ט Treulich lohnt sich Leihn und Schenken,
י Im Gericht behauptet sich ein solcher.
6 כ Kein Wanken erleidet er auf ewig,
ל Lang bis ewig gedenkt man des Gerechten.
7 מ Mähr des Unglücks setzt ihn nicht in Furcht,
נ Nicht zu erschüttern ist sein Herz, getrost in Jahve.
8 ס Standfest ist sein Herz, es fürchtet sich nicht;
ע Endlich kann er sich an seinen Drängern weiden.
9 פ Freigebig streut er hin den Dürftigen,
צ Zu aller Zeit besteht seine Gerechtigkeit.
ק Quick sproßt empor sein Horn in Ehren,
10 ר Ruchlose sehns und ärgern sich,
ש Scheelsüchtig knirschend und zergehend —
ת Thatsächlich straft sich Ruchloser Begehren.

Auf das alphabetische Halleluja Ps. 111., welches Gottes Walten pries, folgt nun ein anderes im Bau sich damit deckendes (*CTYXOC KB* d. i. 22 *στίχοι*, wie die koptische Uebers. richtig zählt), welches die Menschen preist, deren Verhalten sich nach göttlichem Vorbild richtet.

Wie im vorigen Ps., stellt auch hier v. 1 das Thema des Folg. auf. Was dort v. 3 von Gottes Gerechtigkeit sagte, sagt hier v. 3 von der

des Gottesfürchtigen: auch diese besteht ewig, sie ist ja das Abbild der göttlichen, ist Gottes Wirkung und Gabe (24, 5), indem Gottes heilschaffendes Thun und Verhalten, im Glauben ergriffen, ihm gleichförmiges Thun und Verhalten des Menschen wirkt, welches wie v. 9 sagt seinem Wesen nach Liebe ist. Ueber חוֹן Leichtigkeit, Bequemlichkeit, Wolstand s. 44, 13. Die Verheißung v. 4 lautet ähnlich wie Jes. 60, 2. Hgst. übers.: „Es gehet auf in der Finsternis Licht den Rechtschaffnen, wer nur gnädig und barmherzig und gerecht.“ Aber das ist stilistisch unmöglich. Die drei Adj. (wie 111, 4 auf Ex. 34, 6 zurückweisend, vgl. 145, 8. 116, 5) sind eigenschaftliche Benennung Gottes; חַנּוּן und רַחוּם nehmen im bibl. Hebräisch nie den Art. an, צַדִּיק folgt hier (vgl. dagegen Ex. 9, 27) ihrem Vorgang. Gott selbst ist das Licht, welches denen die es aufrichtig mit ihm meinen in Finsternis aufgeht, Er die Sonne der Gerechtigkeit mit חֶן und רַחֲמִים spendenden Stralenfittigen Mal. 3, 20. Daß er denen aufgeht, welche barmherzig sind wie Er barmherzig ist, erhellt aus v. 5. טוֹב אִישׁ ist hier, indem טוב wie Jes. 3, 10. Jer. 44, 17 vom Wolergehen gemeint ist, s. v. a. אַשְׁרֵי אִישׁ, welches targumisch טוּבְרֵיהּ דְּגַבְרָא übers. wird. חוֹנֵן bed. wie 37, 26. 21 einen der mildthätig herschenkt. 5^{b} ist nicht Weiterführung des Tugendbildes, sondern wie 127, 5^{c} verheißende Aussicht: er wird בְּמִשְׁפָּט in Rechtlichkeit (72, 2. Jes. 9, 6 u. ö.) oder vielmehr (= בַּמִּשְׁפָּט) im Rechtshandel (143, 2. Spr. 24, 23 u. ö.) die Dinge, um die es sich ihm handelt, behaupten, denn יְכַלְכֵּל *sustinere* bed. unterhalten d. i. ernähren, aushalten d. i. ertragen und auch aufrechthalten d. i. durchsetzen. Dies wird v. 6 erläuternd begründet: er steht überhaupt unerschütterlich fest. Und wenn er stirbt wird er zum Gegenstande ewigen Andenkens, sein Name bleibt im Segen (Spr. 10, 7). Weil er ein fröhlich Gewissen hat, ist auch sein Herz durch keine Unglücksbotschaft (Jer. 49, 23) außer Fassung zu bringen: es bleibt נָכוֹן aufrecht, gerad und fest, ohne sich beugen oder werfen zu lassen, בָּטֻחַ בְּיהוָה voll Vertrauens (Pass. „im Sinne eines Passivzustands nach vollbrachtem eignen Thun“ wie זָכוּר 103, 14), סָמוּךְ in sich gestützt und gegründet; die beiden letzten Bezeichnungen sind aus Jes. 26, 3., wo von der Gemeinde der Endzeit die Rede ist. Ueber den Sinn von רָאָה בְצָרָיו belehrt 91, 8; עַד wie 94, 13 von dem unausbleiblichen Ziele, diesseit dessen er unverzagt bleibt. Wie wenig das צדקתו עמדת לעד dem neutest. Bewußtsein entgegen ist, zeigt 2 Cor. 9, 9., wo Paulus v. 9 unseres Ps. zur Ermunterung christlicher Wolthätigkeit verwendet. פִּזַּר von reichlichem und mannigfaltigem Spenden wie Spr. 11, 24. רוּם 9^{c} steht selbstischem תָּרִים 75, 5 als triebkräftiges Sprossen (132, 17) entgegen. Der Frevler muß das sehn und sich drüber zuschanden ärgern; er knirscht vor Wut des Neides und Verdrusses und zerfließt d. i. verliert den Halt, geht aus den Fugen, stirbt dahin (נָמַס 3 *pr. Ni.* wie Ex. 16, 21 Pausalform von נָמֵס = נָמֵס). Wie oft hat er dem, den er nun in Ehren sehen muß, den Untergang gewünscht! Das Blatt wendet sich, dieses und überh. sein widergöttliches Begehren geht unter, indem das Gegentheil sich verwirklicht. Zu יִרְאֶה mit seinem selbstverständlichen Obj. vgl. Mi. 7, 10.

Ueber die Pausalform וְכֻלָּם s. 93, 1. Hupf. will nach 9, 19. Spr. 10, 28 תִּקְוַת lesen. Mit Recht verweist Hitz. zum Schutze der überlieferten LA auf Spr. 10, 24 neben 28.

PSALM CXIII.

Halleluja dem Erhöher aus Niedrigkeit.

HALLELUJA.

1 **Lobpreist, Knechte Jahve's,**
Lobpreist den Namen Jahve's!
2 **Es sei der Name Jahve's gebenedeiet**
Von nun an und bis ewig!
3 **Von Sonnenaufgang bis Niedergang**
Ist zu lobpreisen der Name Jahve's.

4 **Erhaben über alle Völker ist Jahve,**
Ueber die Himmel seine Herrlichkeit.
5 **Wer ist wie Jahve unser Gott,**
Er der hoch oben thronet,
6 **Er der tief hernieder blicket —**
Im Himmel und auf Erden?

7 **Der vom Staube aufrichtet den Geringen,**
Vom Aschenhaufen erhebt den Armen,
8 **Ihn hinzusetzen neben Edle,**
Neben die Edlen seines Volkes;
9 **Der seßhaft macht die Unfruchtbare des Hauses**
Als fröhliche Mutter der Söhne,
Halleluja.

Mit diesem Ps. beginnt das *Hallel*, welches an den drei hohen Festen, an dem Enkänienfest (חֲנֻכָּה) und den Neomenien recitirt wird, nicht am Neujahrs- und Versöhnungstage, weil heiterer Lobgesang nicht zu dem düstern Ernste dieser Tage stimmt, und nur bruchstückweise in den letzten Passafesttagen, denn „meine Geschöpfe, sagt der Heilige gebenedeit sei Er, ertranken damals im Meere und ihr solltet Jubellieder anstimmen?!" In der Familienfeier der Passanacht wird es halbirt, indem die eine Hälfte Ps. 113. 114 vor der Mahlzeit vor Leerung des zweiten Festbechers und die andere Hälfte Ps. 115—118 nach der Mahlzeit nach Einschenkung des vierten Festbechers gesungen wird, worauf sich das ὑμνήσαντες Mt. 26, 30. Mr. 14, 26 nach der Abendmahlsstiftung, die sich an den vierten Festbecher anschloß, beziehen mag. Paulus Burgensis nennt Ps. 113—118 *Alleluja Judaeorum magnum*. Diese Benennung findet sich auch sonst häufig. Aber herrschender Sitte gemäß heißen Ps. 113—118 und insbes. Ps. 115—118 nur הַהַלֵּל und den Namen הַהַלֵּל הַגָּדוֹל führt Ps. 136 mit seinen 26 כי לעולם חסדו.[1]

1) s. den Traktat *Sofrim* c. 18 §. 2. Abgesehen von den Neomenien, an welchen das הַהַלֵּל κατ' ἐξ. d. i. Ps. 113—118 nur herkömmlich (מנהג), nicht gesetzlich ist, wurde dasselbe während des Tempelbestandes (und in Palästina noch jetzt) 18 mal jährlich recitirt, nämlich 1 mal am Passa, 1 mal an Schabuoth, 8 mal an Succoth, 8 mal an Chanucca (Enkänien), jetzt im Exile 21 mal weil Passa und Succoth zwei Feiertage und Schabuoth einen als Zusatz erhalten haben, nämlich 2 mal am Passa, 2 mal an Schabuoth, 9 mal an Succoth. Statt הַהַלֵּל schlechtweg findet sich für Ps. 113—118 auch die Benennung הַהַלֵּל הַמִּצְרִי. Das alte Ritual unterscheidet nur dieses (ägyptische) Hallel und הַהַלֵּל הַגָּדוֹל Ps. 136 (s. daselbst).

Eigentümlich dem Ps. 113 ist eine sonst beispiellose Häufung des sogen. *Chirek compaginis*. Diese als Bindelaute verwendeten *i* und *o* (in Eigennamen auch *u*) sind, wie Philippi in seiner Schrift über den Status constructus ausführlich dargethan hat, die Trümmer einer ursprünglichen Declination, deren Nominativ auf *u* (*o*), deren Genitiv auf *i* und deren Accusativ auf *a* endigte, und das *Chirek compaginis* hat nichts mit dem persisch-türkischen *i* des Anschlusses (*iḍâfet*) zu schaffen, welches der Rest eines alten Demonstrativs *ja* ist, so daß تاجِ سلطان *tâġi sulṭân* urspr. *διάδημα τὸ τοῦ βασιλέως* bedeutet.

Am häufigsten findet sich *i* am ersten Gliede des *st. constr.* und sowol an *masc.*: Dt. 33, 16. Zach. 11, 17 (viell. zweimal, s. Köhler zu d. St.), als an *femin.*: Gen. 31, 39. Ps. 110, 4. Jes. 1, 21. Schwerlich gehören hierher Lev. 26, 42. Ps. 116, 1. Sodann findet sich dieses *i* häufig auch, wenn das zweite Glied des *st. constr.* mit einer Präpos. versehen und dieser also in Auflösung begriffen ist: Gen. 49, 11. Ex. 15, 6. Obad. 3 (Jer. 49, 16). Hos. 10, 11. Thren. 1, 1. Ps. 123, 1 u. viell. Hohesl. 1, 9. Ebenso im *Chethib* Jer. 22, 23. 51, 13. Ez. 27, 3. Drittens da, wo zwischen dem genitivisch zusammengehörigen Begriffspaar ein Wort mitteninne steht und der *st. constr.* also wirklich aufgelöst ist: Ps. 101, 5. Jes. 22, 16. Mi. 7, 14. Es ist dasselbe *i*, welches sich in einer Menge von Eigennamen, sowol israelitischen z. B. גַּמְלִיאֵל (Wolthat Gottes) als phönizischen z. B. חַנִּיבַעַל, מַלְכִּיצֶדֶק (Huld Baals) findet und auch manchen hebr. Präp. wie בְּלָתִי (wo das *i* aber je nach dem Context auch Pronominalsuff. sein kann), זוּלָתִי (wo *i* gleichfalls Suff. sein kann), מִנִּי (poet.) angefügt ist; in אַפְסִי dagegen ist das *i* immer Suff. Man sollte meinen, daß von dem auf *ult.* betonten Suff. das *i* der Bindung sich als unbetont weil paragogisch unterscheide; aber wie אֹיְבָתִי „meine Feindin" Mi. 7, 8. 10 zweimal mit Doppel*paśṭa* versehen und also auf *penult.* betont ist, ohne daß die Bedingungen des Tonrückgangs vorhanden sind: so ist dagegen das *i* der Bindung fast durchweg betont und von verkürzender Rückwirkung auf die vorausgehenden Vocale wie מְקִימִי, מְלֵאתִי, נְגִנְבְתִּי, dagegen zuweilen nicht nur nach rhythmischer Regel wie in רַבָּתִי עָם Thren. 1, 1[a] sondern auch da wo kein Grund ersichtlich wie Thren. 1, 1[b]. Hos. 10, 11 unbetont.[1] Das Keri hat hie und da solche Formen mit *Chirek compaginis* hinwegcorrigirt Jer. 10, 17. 51, 13. Ez. 27, 3. Thren. 4, 21 (wozu aber 2 K. 4, 23 nicht gehört, wo das Chethib die nordpalästinische 2 *perf. fem.* חָלַכְתִּי für חָלַכְתְּ ist). Wie sehr sich gerade unser Ps. 113 in diesem altertümlichen *i* gefällt, zeigt v. 8, wo es sogar als Zierrat dem Infin. angehängt ist, was sonst nirgends vorkommt, so daß להושיבי den Verdacht erregt, aus להושיבו verschrieben zu sein.

Der Ps. hebt aus der Preiswürdigkeit Gottes die Herablassung des unendlich Erhabenen zu dem Niedrigen heraus. Es ist die zur Erhöhung der Niedrigen sich selbst erniedrigende Demut Gottes, welche im Erlösungswerke ihr Aeußerstes leistet. So erklärt es sich, daß Maria in ihrem *Magnificat* gleichen Ton mit dem Liede Hanna's 1 S. c. 2 und diesem Ps. anstimmt.

V. 1—3. Der Aufruf, durch keinen Zusatz wie 134, 1 beschränkt oder auch nach 103, 20f. über die Erde hinaus erstreckt, ergeht an das ganze seiner Gnadenwahl entsprechende berufstreue wahre Israel, des-

1) Was Kimchi, *Michlol* 14[b] (12te Verbalform), hierüber sagt, hierüber sagt, ist confus.

sen Benennung mit עַבְדֵי ה׳ (69, 37 vgl. 34, 23) oder auch עֶבֶד ה׳ (136, 22) bes. durch Jes. II in Umlauf gekommen ist. Dieses wird aufgerufen, J. zu preisen, denn Lobpreis seines Namens d. i. seines offenbarungsweise erschlossenen Wesens ist ein Hauptbestandtheil, ja eigentlicher Grund und Zweck des Dienstes und soll endlich das alle Zeit und allen Raum Erfüllende werden. מְהֻלָּל *laudatum* (*est*) ist s. v. a. *αἰνετόν laudabile* (LXX. Vulg.), und dies nicht sehr verschieden von *laudetur*. Die weissagende Fassung *laudabitur* ist zusammenhangswidrig (vgl. übrigens Köhler zu Mal. 1, 11).

V. 4—6. Diese Preiswürdigkeit wird nun begründet. Der Anfang erinnert an 99, 2. Zwischen גוים und יהוה steht *Pasek*, um beide auseinanderzurücken. Die Gesamtheit der Völker ist groß, aber J. ist über sie erhaben; die Himmel sind herrlich, aber Jahve's Herrlichkeit ist über sie erhaben — man hat nicht nach 148, 13 zu erkl., sondern רָם gehört nach 57, 6. 12 als Präd. auch zu 4ᵇ. Er ist der Unvergleichliche welcher seinen Sitz in der Höhe aufgeschlagen, zugleich aber seinen Blick tief hernieder richtet (Ausdruck nach Ges. §. 142 Anm. 1) im Himmel und auf der Erde, d. h. dort im Himmel thronend und hier auf Erden nichts, auch das Niedrigste nicht unbeachtet lassend; gerade das Niedrige ist, wie die folg. Str. in Geschichtsbildern vergegenwärtigt, sein sonderliches Augenmerk. Gegen die Verbindung des בשמים ובארץ mit dem fragenden „Wer ist wie J. unser Gott" nach Dt. 3, 24 sträubt sich der Bau von v. 5—6. Man hat בשמים auf 5ᵇ, בארץ auf 6ᵃ zu bez. (Riehm).

V. 7—9. Die Ged. 7ᵃ und 8ᵃ sind aus dem Liede Hanna's herübergepflanzt; עָפָר nach 1 K. 16, 2 vgl. 14, 7 Bild des niedrigen Standes (Hitz.) und אַשְׁפַּת (v. שָׁפָה) Bild der tiefsten Armut und Verlassenheit, denn auf der *mezbele* (dem Dünger- oder Aschenhaufen) liegt in Syrien und Palästina der von der Gesellschaft Ausgeschlossene, am Tage die Vorübergehenden um Almosen anrufend und Nachts sich in die von der Sonne erwärmte Asche bergend (Iob S. 365). Die Gedankenbewegung v. 8 folgt wie v. 1 dem Schema der Epizeuxis. Mit dem Liede Hanna's steht dem D. Hanna's Erhebung aus Kummer und Schmach vor Augen. Er wiederholt aber nicht die bezüglichen Worte ihres Liedes 1 S. 2, 5., sondern kleidet seine Verallgemeinerung ihres Erlebnisses in eigne Worte. Wenn er wollte, daß man עֲקָרֶת n. d. F. עֻקֶּרֶת außer genit. Verbindung fasse, warum schrieb er nicht עֲקָרָה מוֹשִׁיבִי הַבַּיִת? הַבַּיִת wäre dann s. v. a. בְּרֵיתָה 68, 7. עֲקֶרֶת הַבַּיִת heißt das Weib welches Eheweib und also Hausfrau הַבַּיִת (בַּעֲלַת) נָיוֹת, aber doch nicht Hausmutter ist. Diese hat im Hause des Gatten keinen festen Stand, es fehlt ihrem Verhältnis zum Gatten das feste Band. Bescheert ihr Gott Kinder, so macht er sie ebendamit erst recht eingewohnt und eingewurzelt. In dem Prädicatsbegriff אֵם הַבָּנִים שְׂמֵחָה haftet die Bestimmtheit am 2. Gliede der Wortkette wie Gen. 48, 19. 2 S. 12, 30 (vgl. den umgekehrten Fall Jer. 23, 26 נִבְּאֵי הַשֶּׁקֶר die Erlogenes Weissagenden), also: eine Mutter der Kinder. Der D. vergegenwärtigt sich die Sache so lebhaft, daß er auf die Kinder, mit denen Gott sie segnet, wie mit Fingern hinweist.

PSALM CXIV.

Die Naturbewegung vor Gott dem Erlöser aus Aegypten.

1 Als Israel auszog aus Aegypten,
Jakobs Haus aus fremdsprachigem Volke,
2 Da ward Juda sein Heiligtum,
Israel sein Reichsgebiet.

3 Das Meer sah's, da floh es,
Der Jordan wandte sich rückwärts,
4 Die Berge hüpften wie Widder,
Die Hügel wie junge Schafe.

5 Was ist dir, Meer, da du fliehest?
O Jordan, daß du zurück dich wendest?
6 Ihr Berge, daß ihr hüpfet wie Widder?
Ihr Hügel, wie die jungen Schafe? —

7 Vor des Herrn Antlitz zittere, Erde,
Vor dem Antlitz des Gottes Jakobs,
8 Der den Fels wandelt in Wasserweiher,
Kieselgestein in Wasserquellen!

Dem allgemeinen Halleluja 113 tritt ein geschichtliches an die Seite, gleichfalls v. 8 mit *Chirek* und dazu noch *Cholem compaginis* geschmückt, im jüd. Ritual der Festps. des 8. Passatages. Die Gottesthaten der Zeit des Auszugs werden hier in ein ebenso majestätisches als liebliches Miniaturbild zusammengerückt. Es sind vier Tetrastiche, die sich mit Vogelschnelle in vier Flügelschlägen vorüberbewegen. Die Kirche singt diesen Ps. in einem von den 8 Psalmentönen verschiedenen *tonus peregrinus*. Die LXX (Theod. Vulg.) faßt diesen Ps. mit dem folgenden (*Non nobis Domine*) ungeschickter Weise zu Einem zus. und spaltet dafür den 116. des hebr. Textes (*Dilexi quoniam exaudiet*) in zwei.

V. 1—4. Aegypten heißt עַם לֹעֵז (v. לָעַז verw. לָעַג, לָעָה), weil es eine für Israel unverständliche (81, 6) und wie stammelnde Sprache redete. LXX und ebenso Trg.: *ἐκ λαοῦ βαρβάρου*.[1] Das erlöste Volk heißt יְהוּדָה inwiefern es Gott zu seinem קֹדֶשׁ machte, indem er in dessen Mitte sein מִקְדָּשׁ (Ex. 15, 17) aufrichtete, denn Jerusalem (*el-kuds*) war benjaminitisch-judäisch und galt seit David geradezu als judäisch. Inwiefern Er aber dieses Volk zu seinem Reiche machte (מַמְשְׁלוֹתָיו amplificativer Plur. mit מ *patach.*), indem er sich zu dem durch ein geoffenbartes Gesetz eigentümlich verfaßten als seinem Eigentumsvolke in Königsverhältnis stellte (Dt. 33, 5), heißt es יִשְׂרָאֵל. Das Präd. lautet וַתְּהִי, denn Völker werden mit Land und Stadt zusammen weiblich vorgestellt (vgl. Jer. 8, 5). Die Grundlegung jenes neuen heilsgeschichtlichen Anfangs vollzog sich unter majestätischen Wundern, indem die Naturwelt in dienstbare Mitwirksamkeit und Mitleidenschaft versetzt

1) Die bei Golius u. A. sich findende Erklärung des *βάρβαρος* בַּרְבַּר durch *extraneus* v. נֵכֶר בַּר „draußen" ist irrig; es ist das altindische *barbaras*, so schallnachahmend wie *balbus*, vgl. auch בַּרְבַּר מַרְמַר murmeln, brummen, knurren.

ward (vgl. 77,15 ff.). Die Spaltung des Schilfmeers eröffnet und die Spaltung des Jordans beschließt den Zug durch die Wüste nach Canaan; das Meer wich seitwärts, der Jordan machte Halt und stauete sich nordwärts, damit das erlöste Volk hindurchzöge. Und in der Mitte zwischen diesen großen Wundern des Auszugs und Einzugs erhebt sich das nicht minder große Gesetzgebungswunder: das Hüpfen der Berge gleich Widdern, der Hügel gleich בְּנֵי־צֹאן d. i. Lämmern (Weish. 19, 9) malt die Erschütterung des Sinai und seiner Umgebung Ex. 19, 18 vgl. oben 68, 9 und zum Bilde 29, 6.

V. 5—8. Der D., indem er fragt: was hast du, Meer, daß du fliehest . . lebt und webt in dieser Vorzeit wie ein Zeitgenosse, oder die Gegenwart und die Vorzeit fließen ihm zusammen, weshalb sich auch seine Selbstbeantwortung der gestellten Frage zu einem triumphirenden Machtruf gestaltet. Der Herr, der so wundermächtige Gott Jakobs ists, vor dem die Erde zittern muß. אָדוֹן hat nicht den Art., weil es im folg. יַעֲקֹב (אֱלוֹהַּ) seine Vervollständigung findet — die gleiche *epizeuxis* wie 113, 8. 94, 3. 96, 7. 13. הַהֹפְכִי hat außer Genitivverhältnis wie 101, 5. 113, 7 u. ö. verbindendes *i* und in לְמַעְיְנוֹ in solchem verbindendes *o*, welches überh. nur in genitivischer Wortkette vorkommt und immer, nicht blos wie das verbindende *i* fast immer den Ton hat, außer hier und (בְּעֹר) בְּנוֹ צָפֹר Num. 23, 18. 24, 3. 15 (nicht aber Lev. 6, 3. 2 S. 20, 8. Spr. 13, 4) nur in der seit Gen. 1, 24 häufigen Benennung des Wildes חַיְתוֹ־אֶרֶץ. Der Ausdruck erinnert an 107, 35. הַצּוּר ist aus Ex. 17, 6 und חַלָּמִישׁ (LXX τὴν ἀκρότομον das Schroffe)[1] steht nach Dt. 8, 15 poëtisch für סֶלַע Num. 20, 11.; denn diese beiden Wasserspendungsgeschichten sind es, auf welche der D. zurückweist. Aber warum gerade auf diese? Aus Felsgestein Wasser hervorspringen zu lassen ist ein Thatbeweis der unbeschränkten Allmacht und der den Tod in Leben umschaffenden Gnade. Möge denn die Erde vor dem Herrn, dem Gotte Jakobs zittern. Vor ihm hat sie gezittert und vor ihm möge sie zittern. Denn der er gewesen, ist er noch immer, und wie er vormals gekommen, kommt er wieder.[2]

---

1) Man vergleicht gew. خلنبوس *chalnabûs* [der karäische Lexikograph Abraham b. David schreibt חלמבוס, Jefeth bei Bargès حَلَنْبُس], aber dieses verschollene Wort mag als Compos. aus خلس schwarzgrau s. und خنبس hart s. urspr. einen harten schwarzgrauen Stein bed., während חלמיש als eine Vermischung der Verbalstämme حمس hart s. und حلس schwarzbraun s. (wie جلمود Felsblock der Verbalstämme جلد hart s. und حمد massiv s.) erscheint; حَلَسَة heißt in Hauran die Hausthüre und der Fensterladen, wenn diese aus einer massiven Doleritplatte bestehen, wahrscheinl. von der schwärzlichen Farbe. Viell. ist חלמיש der antike Name des Basalts; bei der Härte dieses einem Erzgusse ähnlichen Gesteins ist Durchbruch der Quellen ein großes Wunder. *Wetzst.* Andere Ansichten s. zu Jes. 49, 21. 50, 7.

2) Hinter Ps. 114, 8 bemerkt ein Cod. Heidenheims סיומה — die Unterscheidung theils offener theils geschlossener Paraschen erstreckte sich ursprünglich auf alle Bücher, s. meine Vorrede zu Baers Jesaias-Ausgabe p. VIII.

PSALM CXV.

Ruf zu dem Gott Israels, dem Lebendigen, um Ehrenrettung seines Namens.

1 Nicht uns, Jahve, nicht uns,
Sondern deinem Namen gib Ehre
Ob deiner Gnade, deiner Wahrheit.
2 Warum sollen sagen die Heiden:
„Wo ist doch ihr Gott?“

3 Und unser Gott ist im Himmel,
Alles was er will führt er aus.
4 Ihre Götzen aber sind Silber und Gold,
Machwerk von Menschenhänden.
5 Sie haben einen Mund und reden nicht,
Haben Augen und sehen nicht,
6 Haben Ohren und hören nicht,
Haben eine Nase und riechen nicht.
7 Ihre Hände, damit tasten sie nicht,
Ihre Füße, damit schreiten sie nicht,
Sie sprechen nicht mit ihrer Kehle.
8 Ihnen gleich werden ihre Macher,
Jeder der auf sie vertraut.

9 Israel, vertrau' auf Jahve,
Ihre Hülfe und ihr Schild ist Er.
10 Haus Ahrons, vertraut auf Jahve,
Ihre Hülfe und ihr Schild ist Er.
11 Jahve-Fürchtende, vertraut auf Jahve,
Ihre Hülfe und ihr Schild ist Er.
12 Jahve hat unsrer gedacht, wird segnen —
Wird segnen das Haus Israels,
Wird segnen das Haus Ahrons,
13 Wird segnen die Jahve-Fürchtenden,
Die Kleinen mit den Großen.
14 Hinzuthun wird Jahve zu euch,
Zu euch und euren Kindern.

15 Gesegnet seid ihr Jahve,
Dem Schöpfer Himmels und der Erde.
16 Der Himmel ist Himmel für Jahve,
Und die Erde hat er gegeben den Menschenkindern.
17 Nicht die Verstorbnen rühmen Jāh,
Und nicht alle Hinabfahrende zur Todtenstille;
18 Wir aber, wir werden benedeien Jāh
Von jetzund bis in Ewigkeit,
Halleluja.

Dieser Ps., der mit dem vorigen kaum etwas anderes gemein hat, als daß בית יעקב 114, 1 hier v. 12 f. zergliedert wird, erscheint in LXX Syr. Ar. Aeth. mit ihm zu Einem verbunden, so wie hinwieder Ps. 116 in zwei zerspalten wird. Diese Willkür richtet sich selber. Dennoch begünstigt sie Kimchi und sie hat in nicht wenig hebr. Handschriften Eingang gefunden.

Es ist ein Gebet Israels um Gottes Beistand wahrsch. angesichts eines Kriegszugs gegen heidnische Feinde. Die zwei mittleren Sinngruppen von den vier sind

von gleichem Umfang. Ewalds Vermutung, daß während der Ps. gesungen ward, die Opferhandlung vor sich ging und daß v. 12 eine priesterliche Stimme die gnädige Aufnahme des Opfers ausspricht, ist ansprechend. Der Stimmenwechsel tritt aber, wie auch Olsh. annimmt, schon mit v. 9 ein.

V. 1—2. Es handelt sich nicht sowol um die Ehre Israels, welches der Ehre nicht werth ist (Ez. 36, 22f.) und in der Schmach eine wolverdiente Züchtigung zu erkennen hat, als um die Ehre Dessen, der nicht auf die Dauer die Schmähung seines heiligen Namens zulassen kann. Er will daß sein Name geheiligt werde. In dem Bewußtsein der Einheit mit diesem Willen stellt der D. seine Bitte, inwiefern sie doch zugleich Bitte für Israel ist, auf Gottes *χάρις* und *ἀλήθεια* als auf zwei Säulen. Das zweite עַל hat nach ausdrücklicher Bem. der Masora kein ו, obwol LXX Trg. ein solches einsetzen. Der Ged. v. 2 gestaltet sich nach 79, 10 oder nach Jo. 2, 17 vgl. Ps. 42, 4. Mi. 7, 10. אַיֵּה־נָא ist gleicher Stil wie נִגְדָּה־נָא 116, 18., vgl. in der älteren Sprache אַל־נָא (Num. 12, 13 sogar: אַל נָא), אַם־נָא u. dgl.

V. 3—8. Mit וֵאלֹהֵינוּ setzt der D. im Namen Israels der höhnischen Frage der Heiden das glaubensfreudige Bekenntnis der Erhabenheit Jahve's über die Götzen entgegen. Israels Gott ist im Himmel, also überirdischen Wesens und Lebens, und der schlechthin Unbeschränkte, in freier Selbstbedingung Allesvermögende: *quod vult, valet* (3^b = 135, 6. Weish. 12, 18 u. ö.). Die Schnitzgötter (עָצָב v. עָצַב verw. חָצַב, קָצַב) der Heiden dagegen sind todte Bilder, die alles Lebens ermangeln, auch des sinnlichen, dessen äußerliche Werkzeuge ihnen angebildet sind. Die Grundstelle zu v. 5f. ist Dt. 4, 28. Daß יְרֵיחָם und רַגְלֵיהֶם s. v. a. ירים לחם, רגלים sein könne, läßt sich nicht mit Koh. 5, 16 beweisen; es sind entw. Subjekte, welche das ו *apodosis* (vgl. Gen. 22, 24. Spr. 23, 24. Hab. 2, 5) hervorhebt oder, da die beiden Vv. weniger ihres Genus halber (יד und רגל sind Fem., aber der hebr. Genusgebrauch ist sehr frei und undurchgebildet) als im Hinblick auf 7^c die Idole selbst zum Subj. haben, *casus absoluti* (Ges. §. 145, 2): anlangend ihre Hände etc. Der Name der Nase lautet nach der Masora hier אַף mit *Kamez.*[1] יְמִישׁוּן ist die von מָשַׁשׁ in מוּשׁ überschwankende energische Futurform für יְמַשּׁוּ. Daß ihnen die Sprache fehlt, wird 7^c noch einmal gesagt, denn die andern Verneinungen sprechen ihnen das Leben, diese zugleich die Persönlichkeit ab. Wie wenig der heidnische Cultus zwischen Bild und Abgebildetem schied, konnte der Verf. aus eigner Erfahrung wissen. Demnach erscheint ihm wie den späteren Propheten der Götzendienst als das Aeußerste der Selbstverdummung und der Vernichtung menschlichen Bewußtseins, und das Endgeschick der Götzendiener ist, wie er v. 8 sagt, daß sie ihren Götzen gleich werden,

---

1) So die Masora zu Ps. 135, 17^b mit Beifügung des witzigen Gedenkworts (סימן): פּוּמא פתח חוטמא קמץ öffne den Mund, schließe die Nase d. h. pathachire das אף von אף ארן יש רוח בפיהם und kamessire das אף von אף להם ולא יריחון. Indes ist die Masora in Betreff des außerpausalen אַף schwankend; zweifellos beglaubigt ist es nur 2 Chr. 28, 13., nach Ben-Ascher die einzige Ausnahme von der sonst außer Pausa üblichen Schreibung der Nase.

also: ihres Bewußtseins, Lebens, Daseins beraubt: sie werden zunichte, wie jene ihre Nichtse (Jes. 44, 9). Dieser ganze Abschnitt des Ps. wiederholt sich in Ps. 135 (v. 6. 15—18).

V. 9—14. Nach diesem Bekenntnis Israels erhebt sich nun eine an Israel sich richtende Stimme. Die Dreitheilung: Israel, Haus Ahrons, Jahve-Fürchtende ist wie 118, 2—4; in Ps. 135 tritt zum Hause Ahrons noch בֵּית הַלֵּוִי hinzu; die Jahve-Fürchtenden, die auch da an letzter Stelle stehen, sind wahrsch. die Proselyten (in der AG *σεβόμενοι τὸν θεόν* oder blos *σεβόμενοι*[1]); jedenfalls sind diese (1 K. 8, 41. Jes. 56, 6) eingeschlossen, auch wenn Israel v. 9 die Laienschaft bedeuten sollte, denn der Begriff von יִרְאֵי ה׳ ragt über Israel hinaus. Daß der dreimalige Refrain der Aufforderung nicht so wie 33, 20 lautet: *unsere Hülfe und Schild ist Er,* läßt sich aus antiphonischem Gesang erklären; sofern aber der Ps. Gottes Schutz und Trutz zu einem Kriegszug erfleht, so läßt sich die hoffnungsgewisse Aussage *ihre Hülfe und Schild ist Er* mit Hitz. auf das ausgezogene oder ausziehende Heer bez. Es ist die selbe Stimme, welche Israel getrost sein heißt und dem Volke mit ה׳ זְכָרָנוּ (vgl. עַתָּה יָדַעְתִּי 20, 7) die wolgefällige Aufnahme des Opfers verkündigt, viell. gleichzeitig mit der Darbringung des Gedenktheils (אזכרה) des Speisopfers (38, 1). Das an die Spitze gestellte יְבָרֵךְ besondert sich der dreifachen Aufforderung entsprechend dreifach. Die v. 14 hinzutretende besondere Segensverheißung ist, wie 2 S. 24, 3., Echo von Dt. 1, 11. Das verkürzte Fut. יֹסֶף fassen wir getröstend, denn als Optativ stünde es hier zu vereinzelt. Trotz aller Bedrückung seitens der Heiden wird Gott sein Volk immer zahlreicher, widerstandsfähiger, furchtgebietender machen.

V. 15—18. Die Stimme des Trostes setzt sich v. 15 fort, wird aber, indem sie sich mit der neugestärkten Glaubensstimmung der Gemeinde verschmilzt, zur Stimme der Hoffnung. Schöpfer Himmels und der Erde heißt hier J., weil sich danach der Werth und die Größe seines Segens bemißt. Den Himmel hat er sich vorbehalten, die Erde aber den Menschen gegeben. Diese Scheidung von Himmel und Erde ist der Grundcharakter der nachflutlichen Geschichte. Der Thronsitz Gottes ist im Himmel und die Verheißung, die für alle Menschheit an die Patriarchen ergeht, lautet nicht auf den Himmel, sondern auf Besitznahme der Erde (37, 22). Die Verheißung hat noch das Diesseits zur Schranke, wogegen im N. T. diese Schranke aufgehoben ist und die *κληρονομία* Himmel und Erde umfaßt. Die alttest. Beschränktheit spricht sich weiter v. 17 aus, wo דוּמָה wie 94, 17 das stille Land des Hades bed. Von einer Gott ohne Unterlaß preisenden himmlischen Ekklesia nicht blos der Engel, sondern auch der Geister aller im Glauben verstorbenen Menschen weiß das A. T. nichts. Indes fehlte es nicht an Fingerzeigen nach oben, welche die nachexilische Gemeinde schon besser verstand als die

1) Die Benennung *φοβούμενοι* kommt jedoch nicht vor, wenn man nicht Act. 10, 2 hieher ziehen will, aber in lat. Inschriften bei Orelli-Hentzen Nr. 2523 und bei Auer in der Zeitschr. für kathol. Theol. 1852 S. 80 heißt der Proselyt (*religionis Judaicae*) *metuens*.

vorexilische. Jener dämmerte schon der neutest. Aufgang. Es kann deshalb befremden, hier den Ton von 6, 6. 30, 10. 88, 11—13 angestimmt zu finden, obschon der Nachhall jener älteren Ps. hier nur die dunkle Folie des Bekenntnisses ist, welches die Gemeinde v. 18 von ihrer Unsterblichkeit ablegt. Die Gemeinde Jahve's als solche stirbt nicht. Daß sie auch, inwiefern sie in ihren jeweiligen Gliedern hinstirbt, nicht im Tode bleibt, konnte der Psalmist aus Jes. 26, 19. 25, 8 wissen. Der Schluß des Psalms aber zeigt, daß solche Weissagungen, die das Jenseits lichten, nur allmählich zu Bestandtheilen des Gemeindebewußtseins und, so zu sagen, zu Dogmen wurden.

PSALM CXVI.

Danklied eines dem Tode Entronnenen.

1 Lieb hab' ich, denn es höret Jahve
Meinen Ruf, mein brünstig Flehn.
2 Denn er hat mir zugeneigt sein Ohr,
So will ich lebenslang anrufen.
3 Umringt hatten mich Todes-Stricke
Und Hades-Beengnisse mich betroffen,
Drangsal und Jammer erfuhr ich.
4 Den Namen Jahve's rief ich da an:
O Jahve, errette meine Seele.

5 Huldvoll ist Jahve und gerecht,
Und unser Gott ein Erbarmer.
6 Ein Hüter der Einfältigen ist Jahve,
Ich war herabgekommen und er schaffte Heil mir.
7 Kehre ein, meine Seele, zu deiner Ruhe,
Denn Jahve thut wol an dir.
8 Ja du hast entledigt meine Seele von dem Tode,
Mein Auge von Thränen,
Meinen Fuß vom Sturze.
9 Ich werde wandeln vor Jahve
In den Landen der Lebendigen.

10 Ich glaube nun wenn ich sprechen muß:
„Ich bin gebeugt gar sehr".
11 Ich habe gesagt in meinem Zagen:
„Alle Menschen sind Lügner".
12 Wie kann ich erwidern Jahve
All seine Wohlthaten an mir?
13 Den Kelch des Heils will ich erheben
Und den Namen Jahve's ausrufen.
14 Meine Gelübde will ich Jahve bezahlen,
Will's angesichts seines ganzen Volkes.

15 Theuer ist in den Augen Jahve's
Das Hinsterben seiner Frommen.
16 Ja, o Jahve, denn ich bin dein Knecht,
Bin dein Knecht, Sohn deiner Magd,
Du hast gelöst meine Fesseln.
17 Dir werd' ich opfern Dankesopfer
Und den Namen Jahve's ausrufen.

18 **Meine Gelübde will ich Jahve bezahlen,**
Will's vor seinem ganzen Volke,
19 **In den Vorhöfen des Hauses Jahve's,**
Inmitten deiner, o Jerusalem!
Halleluja.

Ein anderer anonymer mit הַלְלוּיָהּ schließender Ps., nicht ein Bittlied mit hoffnungsvoller Aussicht, wie Ps. 115, sondern ein Danklied mit frischer Erinnerung an so eben bestandene Todesgefahr, und nicht, wie Ps. 115, aus dem Munde der Gemeinde, sondern eines Einzelnen, der sich von der Gemeinde unterscheidet. Es ist ein einzelner Geretteter, welcher hier in der Sprache zärtlichster Liebe die erfahrene Gnade preist. Die LXX hat dieses tiefinnige Lied halbirt 116, 1—9. 10—19 und zwei Hallelujaps. daraus gemacht, wogegen sie Ps. 114 und 115 zu Einem verbindet. Deutlich sondern sich 4 Sinnabschnitte, deren Anfänge einander entsprechen (v. 1 u. 10, 5 u. 15). Dreimal wiederholt sich וּבְשֵׁם ה׳ אֶקְרָא, welches das erste Mal rückwärts blickt, dann aber zu immer volltönenderem Dankgelübde anschwellt. Späte Entstehungszeit bekundet sich nicht allein in stark aramäischer Färbung der mit allerlei Zierraten versehenen Sprachform, sondern auch in vielen Lehnstellen aus vorexilischen Psalmen. Gleich der Anfang und noch mehr der Fortgang der 1. Gruppe erinnert an Ps. 18 — ein wichtiger Fingerzeig für die Auslegung.

V. 1—4. Nicht allein ist אָהַבְתִּי כִּי „ich liebe (habe es gern) daß", wie *ἀγαπῶ ὅτι* Thucyd. VI, 36., wider den Sprachgebrauch, sondern der Ged. „ich liebe daß J. mich erhört" ist auch platt und matt und unpassend zu der Fortsetzung in v. 2. Da v. 3. 4 aus 18, 5—17 geflossen, so ist אָהַבְתִּי nach אֶרְחָמְךָ 18, 2 zu verstehen, so daß es zwar nicht grammatisch, aber logisch das folg. יהוה zum Obj. hat. Der D. liebt diesen prägnanten Gebrauch des Verbums ohne ausgedrücktes Obj., vgl. אֶקְרָא v. 2., הֶאֱמַנְתִּי v. 10. Das *Pasek* hinter יִשְׁמַע will die Verflößung des Auslauts *á* mit dem Anlaut *'a* von אדני verhüten (vgl. 66, 18. 5, 2 bei Baer). In 1ᵇ wehrt die Accentuation der Uebers. *vocem orationis meae* (Vulg. LXX) durch das *Mugrasch;* das *î* von קוֹלִי will also wol so wenig als Lev. 26, 42 der archaistische Bindelaut sein (Ew. §. 211ᵇ), der D. hat die genitivische Wortfügung 28, 6 in permutative umgesetzt. Das 2. כִּי, dem 1. an die Seite tretend, setzt die Begründung rückblickend fort. „In meinen Tagen" ist wie Jes. 39, 8. Bar. 4, 20 vgl. בְּחַיַּי 63, 5. 104, 33. 146, 2 = so lange ich lebe. Man vernimmt schon hier den Ton von Ps. 18 (v. 2), der in v. 3. 4 sich geradezu entlehnungsweise fortsetzt. Statt (שְׁאוֹל) חֶבְלֵי dort heißt es hier מְצָרֵי *angustiae,* Plur. v. מֵצַר u. d. F. מֵסַב wie 118, 5. Thren. 1, 3 (Böttcher *de inferis* §. 423); Hades-Engen sind Todesgefahren denen kaum zu entrinnen. Die Futt. אֶמְצָא und אֶקְרָא besagen kraft des Zus. Mitvergangenheit. אָנָּה (näml. בלישן בקשה d. i. in bittender Bed.) ist hier und außerdem noch 5 mal, wie die Masora bem., mit ה statt א geschrieben; es hat in der ersten Sylbe sein festes *Metheg*, wonach *ânna* (wie בָּתִּים *bâttim*) zu sprechen ist, und nicht nur wegen des folg. יהוה = אֲדֹנָי (s. zu 3, 8), sondern allüberall betonte Ultima, denn auch da wo es (indem das Metheg sich in einen Diener verwandelt hat) mit zwei verschiedenen

Acc. verschen ist wie Gen. 50, 17. Ex. 32, 31 gibt der zweite die Tonsylbe an.[1] Statt nun zu wiederholen: und J. erhörte mich, ergeht sich der D. in lobpreisendem Bekenntnis der allgem. Wahrheiten, welche die erfahrene Gebetserhörung ihm zu lebendigem Bewußtsein gebracht hat.

V. 5—9. Zu חַנּוּן und מְרַחֵם (רחום) gesellt sich hier wie 112, 4 צַדִּיק, welches alles das in sich begreift, was Ex. 34, 6 f. von ורב־חסד ואמת an Jahve über sich selbst aussagt. Seine Liebe ist bes. den Einfältigen (LXX *τὰ νήπια* vgl. Mt. 11, 25) zugewandt, welche seiner Obhut bedürfen und sich ihr überlassen; פְּתָאִים ist wie Spr. 9, 6 eine aus פְּתָאִים und פְּתָיִים gemengte Schreibung. Auch der D. hat in ohnmächtiger Bedürftigkeit diese Liebe erfahren; דַּלֹּתִי ist hier auf *ult.*, nicht wie 142, 7 auf *penult.* betont: die Betonung richtet sich nach noch unaufgehelltem phonetischen oder rhythmischen Gesetze (s. zu Iob 19, 17)[2]; יְהוֹשִׁיעַ ist aufgelöste Hifilform, deren Gebrauch in jüngerer Sprachzeit vulgär wurde, aber auch der älteren, zumal in der Poesie, nicht fremd ist 45, 18 vgl. 81, 6. 1 S. 17, 47. Jes. 52, 5. In v. 7 vernehmen wir die aus Ps. 42. 43. 103 bekannte Form des Selbstgesprächs. שׁוּבִי ist hier wie auch sonst zweimal *Milra* (s. zu Jes. 51, 9). Der Plur. מְנוּחִים bed. volle Ruhe, wie sie nur in Gott gefunden wird, und das Suff. in der Anrede der Seele lautet wie 103, 3—5 *ajchi* für *ajich*. Das Perf. גָּמַל besagt Erfahrungsthatsächliches und wird v. 8 in rückblickenden Perf. begründet. In v. 8—9 hört man 56, 14 erweitert wieder, und nimmt man 27, 13 hinzu, so sieht man der Gedankenentstehung des D. auf den Grund. מִן־דִּמְעָה gehört noch entschiedener, als יְהוֹשִׁיעַ, unter die Auflösungen, die in der jüngern Sprachzeit sich häufen. In v. 9 spricht der D. die Folge der göttlichen Rettung aus. Das *Hithpa.* אֶתְהַלֵּךְ bez. das freie und wolgemute Dahergehen und statt ארץ החיים 27, 13 heißt es hier אַרְצוֹת הַחַיִּים: die Lande d. h. das weite Land der Lebendigen. Da ergeht er sich, ungehemmten Fußes und Blickes, angesichts Jahve's d. i. immer vor Augen habend seinen Retter vom Tode.

V. 10—14. Da כִּי אֲדַבֵּר nichts einführt was Glaubensgegenstand werden könnte, so steht הֶאֱמַנְתִּי hier absolut: Glauben haben oder fassen, wie es Iob 24, 22. 29, 24 mit לֹא ‚ohne Glauben sein d. i. verzagen' bed. Aber wie nun weiter? LXX übers. *ἐπίστευσα, διὸ ἐλάλησα*, was der

---

1) Kimchi, die Bestimmung des Metheg verkennend, hält אָנָּה (אָנָּא) für *Milel*. Aber das palästinische und das babyl. Punktationssystem stimmen hierin zusammen, daß das bittende אנא (אנה) *Milra*, das fragende אנה *Milel* ist (mit nur zwei Ausnahmen in unserem nach der paläst. Masora fixirten Texte, näml. 139, 7. Dt. 1, 28., wo das folg. Wort mit א anlautet), und diese Betonungen sind der Entstehung beider Partikeln gemäß. Daß die Punktation da wo אנא zwei Accente hat der richtigen Betonung nicht gewiß sei, insinuirt Pinsker, Einleit. S. XIII, dem paläst. System nur aus Unkenntnis des Sachverhalts.

2) Die Nationalgrammatiker geben keinen Aufschluß; de Balmis glaubt diese Milra-Formen: דַּלּוֹתִי, בַּלּוֹתִי u. dgl. für Infinitive halten zu müssen, constatirt aber zugleich die hier bestehende Verschiedenheit der Ansichten.

Ap. 2 Cor. 4, 13 verwendet, ohne daß wir deshalb mit Lth. *Ich gleube, Darumb rede ich* übers. müssen; כִּי bed. nicht *ὁιό*. Indes ließe sich כִּי dem Sinne nach mit לָכֵן vertauschen, wenn mit Hgst. zu übers. wäre: „ich glaubte, denn ich redete, ich war aber sehr geplagt"; aber diese Aussage fügt sich nicht in diesen Zus. und hat auch syntaktisch weder Hand noch Fuß. Eher ließe sich mit v. Hofmann zu 2 Cor. 4, 13 erklären: „Ich bin glaubensgewiß, denn ich werde von meiner Dankesschuld gegen Jahve zu reden haben, der mir zur Zeit, wo ich sehr darniedergebeugt und auf keinen Menschen Verlaß war, ausgeholfen hat", aber so sehr bei dieser Erklärung der syntaktisch-logische Parallelismus mit den Anfangsworten der ersten Hälfte אחבתי כי ישמע anspricht, so spricht doch dagegen die über das Mögliche hinausgehende Prägnanz des Sinnes, der den אדבר gegeben wird, und der dann nur lose Zus. der Parallelglieder. Auch der Erklärungsversuch Hitzigs *Ich vertraue, als daß* (כִּי wie Jer. 12, 1) *ich spräche: ich bin gebeugt sehr* d. h. „habe hinfort Vertrauen, so daß ich mich zu keiner Aeußerung des Kleinmuts hinreißen lassen werde" empfiehlt sich nicht, da 10ᵇ klagende, aber deshalb noch nicht kleinmütige Aussage der Wirklichkeit ist. Vorausgesetzt daß הֶאֱמַנְתִּי und אָמַרְתִּי 11ᵃ auf gleicher Zeitlinie stehen, scheint erkl. werden zu müssen: *Ich faßte Glauben, denn ich sprach* (mußte sprechen); aber אדבר, durch כי von האמנתי abgesperrt, sträubt sich gegen mitvergangenheitliche Färbung. So wird also v. 10 das Ergebnis des bisher Erlebten enthalten: *Ich* habe Glauben gefaßt und *glaube* hinfort, *falls ich spreche* (zu sprechen habe, sprechen muß): *Ich bin tief gebeugt* (עָנִיתִי wie 119, 67 vgl. عنى niedergebeugt s., insbes. in Gefangenschaft, wovon ٱلْعُنَاةُ die Niedergebeugten). Dagegen gibt sich v. 11 als Rückblick. Er glaubt jetzt, denn des Vertrauens auf Menschen ist er gründlich entwöhnt: *Ich sagte in meinem Zagen* (aus 31, 23), der Folge meiner tiefen Niedergeschlagenheit: *alle Menschen sind Lügner* (*πᾶς ἄνθρωπος ψεύστης* Röm. 3, 4). Im Stiche gelassen von allen den Menschen, von denen er Beistand und Hülfe erwartete, erfuhr er die Wahrheit und Treue Gottes. Ueber diesen Ged. hinwegschreitend fragt er v. 12 wie er Gotte alle seine Wolthaten danken soll. מָה ist adverb. Acc. für בַּמָּה wie Gen. 44, 16., und das Subst. תַּגְמוּל, an sich eine jüngere Bildung, hat obendrein das im Hebräischen sonst beispiellose chaldäische Pluralsuff. *ôhi*. Wie allein er seinem Retter danken kann und will, sagt der D. v. 13 mit einem von dem Passa (Mt. 26, 27), dem Erinnerungsmahle an die äg. Erlösung, entnommenen Bilde. Kelch des Heils ist der, welcher unter Dank für das erlebte mannigfaltige und reiche Heil (וְשׁוּעוֹת) emporgehoben und getrunken wird; קָרָא בְּשֵׁם ה׳ ist ja der übliche Ausdruck für feierliche und öffentliche An- und Ausrufung des Namens Gottes. In v. 14 wird dieser Dank näher als שַׁלְמֵי נֶדֶר bez., welche der D. nun entrichtet; mit den שְׁלָמִים verband sich ein gemeinsames und fröhliches Essen und Trinken angesichts Gottes. נָא (s. 115, 2) gibt in freiester Verwendung dem Worte bei dem es steht lebhaftere Farbe. Weil es ihn treibt, frank und frei vor der ganzen

Gemeinde zu danken, steht נָא bei נֶגְדָּ, und נֶגְדּ hat noch dazu das intentionelle *ah*.[1]

V. 15—19. Aus dem Erlebten ergibt sich dem D. daß die Frommen Jahve's unter dessen besonderster Vorsehung stehen. Statt חַמָּוֶת wählt der solche Zierraten liebende D. die pathetische Form חַמְוָתָהּ und demzufolge statt der genit. Annexion (מוֹת) die Verbindung mit ל der Zugehörigkeit. Eig. sollte es נַפְשׁ oder דַּם heißen wie in der Grundstelle 72, 14. Aber die Bem. von Grotius: *quae pretiosa sunt, non facile largimur* paßt auch auf חמותה. Der Tod seiner Frommen ist Gotte nicht wolfeil, er läßt es nicht leicht dazu kommen, er läßt die Seinen sich nicht durch den Tod entreißen.[2] Hierauf fährt der D. bittend fort: *ānnáh Adonaj;* die Bitte selbst ist nicht in פַּתַּחְתָּ לְמוֹסֵרָי enthalten — denn er ist ein bereits Geretteter und das Perf. als Precativ beschränkt sich auf solche im Tone des Ausrufs gesprochene Aussagen wie Iob 21, 16 — sondern bleibt unausgesprochen: sie liegt in diesem innigen *ānnáh* wie eingewickelt: o bleibe mir doch so hold, wie du dich mir erwiesen. Der D. freut sich und ist stolz darauf, sich Gottes Knecht nennen zu dürfen; mit אֲמָתֶךָ gedenkt er seiner frommen Mutter (vgl. 86, 16). Ein Fem. עַבְדָּה bildet das Hebr. nicht, אָמָה bed. die Magd, die nicht als solche auch שִׁפְחָה Sklavin ist. Zu פתחת tritt nach aram. aber auch im älteren Hebräisch (z. B. Iob 19, 3. Jes. 53, 11) vorkommender Weise statt des Acc. das Dativ-Obj. לְמוֹסֵרָי (v. מוֹסֵרִים für das üblichere מוֹסְרוֹת). Das Vorhaben, dem Gnadenreichen öffentlich zu danken, lautet nun hier am Schlusse volltönender. Da der Tempel und die Gemeinde so betont sind, so sind eigentliche Gelübdedankopfer gemeint. In בְּתוֹכֵכִי (wie 135, 9) haben wir am Suff. das altertümliche und aramäische *i* (vgl. v. 7) zum 3. Male. Mit אֲנִי schmiegt sich der D. an Jahve, mit נֶגְדָּה־נָּא an die Gemeinde, mit בְּתוֹכֵכִי an die h. Stadt. Der Eine Ged., der seine ganze Seele füllt und in den sein seelenvolles Lied aushallt, ist הַלְלוּיָהּ.

PSALM CXVII.

Einladung der Völker zum Eingang in das Reich Gottes.

1 Lobet Jahve, alle Völker,
Preiset ihn, all ihr Nationen!
2 Denn mächtig ist über uns seine Gnade
Und Jahve's Wahrheit währt ewig,
Halleluja.

1) Nach der Regel *Psalter.* 1873 zu u. St. tritt *Dag. forte conj.* nur dann ein, wenn die auf *ah* endigende Sylbe mit Schebâ beginnt z. B. נִשְׂמְחָה־בּוֹ 66, 6. Dagegen עֶגְדָּה־נָּא wie z. B. וְעַנְוָתְךָ צֶדֶק 45, 5.

2) Die apost. Constitutionen VI, 30 empfehlen die Anstimmung dieser und anderer Psalmworte beim Leichenbegängnis gläubig Entschlafener (vgl. Augusti, Denkwürdigkeiten 9, 563).

Auf den in הַלְלוּיָהּ auslautenden Dankpsalm folgt dieser kleinste aller Ps., ein Halleluja an die Heidenwelt, gerade in seiner Kleinheit eins der großartigsten Zeugnisse von der Macht, mit welcher mitten im A. T. der Weltberuf der Offenbarungsreligion an der volklichen Schranke rüttelt, vom Ap. Röm. 15, 11 zum *locus classicus* für die gnadenrathschlußmäßige Theilnahme der Heiden an dem verheißungsgemäßen Heile Israels gestempelt.

Auch dieser kleinste Ps. hat sprachlich sein Eigentümliches: אֻמִּים (aram. אַמַּיָּא, arab. أُمَم [1]) ist dem alttest. Hebräisch sonst fremd; es kennt nur אֻמּוֹת als Benennung ismaelitischer oder midianitischer Stämme. כָּל־גּוֹיִם sind wie 72, 11. 17 alle Völker ohne Unterschied, כָּל־הָאֻמִּים alle Nationen ohne Ausnahme. Der Aufruf begründet sich aus der Macht der Gnade Jahve's, welche über Israel sich gewaltig erweist d. h. durch ihre Intensität und Fülle menschliche Sünde und Schwachheit überreichlich deckend (גָּבַר wie 103, 11 vgl. *ὑπερεπερίσσευσε* Röm. 5, 20. *ὑπερεπλεόνασε* 1 Tim. 1, 14), und aus dessen Wahrheit, vermöge welcher die Geschichte bis in die Ewigkeit hinein in Bewährung seiner Verheißungen aufgeht. Gnade und Wahrheit sind die zwei göttlichen Mächte, welche sich in Israel einst vollkommen enthüllen und entfalten und von Israel aus die Welt erobern sollen.

PSALM CXVIII.

Festpsalm bei der Weihe des neuen Tempels.

(Beim Aufbruch)

1 Danket Jahve, denn er ist freundlich,
Ja seine Gnade währet ewiglich.
2 Es möge sprechen Israel:
„Ja seine Gnade währet ewiglich".
3 Es mögen sprechen die vom Hause Ahrons:
„Ja seine Gnade währet ewiglich".
4 Es mögen sprechen die Jahve-Fürchtenden:
„Ja seine Gnade währet ewiglich".

(Auf dem Wege)

5 Aus jener Beengnis rief ich Jah,
Es erwiderte mir auf weitem Raume Jah.
6 Jahve ist für mich — ich fürchte nicht,
Was können mir Menschen thun?

1) Für arabisches Sprachbewußtsein ist das Stammwort أَمَّ vorgehen, so daß also أُمَّة die dem Vorgange Eines (des إِمَام) folgende, durch ihn repräsentirte Gesamtheit (Gemeinde); anders לְאֹם, welches die Samlung *coetus* (v. לָאַם vgl. לֹם III) bed., und עַם, welches nach seinem Wurzelbegriff (zusammenfassen, verbinden, vgl. عِمَامَة Kopfbinde) den Verband oder das Gemeinwesen bez.

7 Jahve ist für mich als meine Helferschaft,
So werd' ich weiden mich an meinen Hassern.
8 Besser in Jahve sich zu bergen,
Als vertrauen auf Menschen.
9 Besser zu Jahve zu flüchten,
Als zu vertraun auf Fürsten.
10 Mögen alle Heiden mich umringen —
Im Namen Jahve's werd' ich fürwahr zerhaun sie.
11 Mögen sie mich umringen um und um —
Im Namen Jahve's werd' ich fürwahr zerhaun sie.
12 Mögen sie umgeben mich wie Bienen —
Sie erlöschen wie Dorngenistfeuer,
Im Namen Jahve's werd' ich fürwahr zerhaun sie.
13 Du gabst mir zwar den Stoß zum Falle,
Aber Jahve hat mir geholfen.
14 Mein Stolz und Loblied ist Jah,
Und er ward mir zum Heile.
15 Ruf des Jauchzens und Heiles schallt in der Gerechten Hütten:
Die Rechte Jahve's behält den Sieg.
16 Die Rechte Jahve's ist hoch erhaben,
Die Rechte Jahve's behält den Sieg.
17 Nicht sterben, nein leben werd' ich
Und erzählen die Thaten Jah's.
18 Hart gezüchtigt hat mich Jah,
Aber dem Tode mich nicht gegeben.

(Beim Eingang)

19 Oeffnet mir der Gerechtigkeit Thore,
Daß ich eingehe in sie, danke Jah!

(Die den Festzug Empfangenden)

20 Das ist das Thor Jahve's,
Gerechte dürfen dahinein gehn.
21 Ich danke dir, daß du mich erhört hast
Und wardst mir zum Heile.
22 Der Stein, den verschmäht die Bauleute,
Ist geworden zum Eck- und Hauptstein.
23 Von Jahve ist das geschehen,
Wunderbar ists in unsern Augen.
24 Dies ist der Tag, den Jahve gemacht hat,
Laßt uns frohlocken und uns freuen seiner!
25 O Jahve, schaffe Heil doch,
O Jahve, gib Gedeihn doch!!
26 Gesegnet sei der da kommt im Namen Jahve's,
Wir segnen euch vom Hause Jahve's.
27 Jahve ist Gott und hat uns Licht gespendet —
Bindet das Festopfer mit Seilen
Bis an die Hörner des Altars!

(Antwort der Gekommenen)

28 Mein Gott bist du, so will ich dir danken,
Meine Gottheit, ich will dich erhöhen.

(Alle zusammen)

29 Danket Jahve, denn er ist freundlich,
Ja seine Gnade währet ewiglich.

Was der Schluß des Ps. 117 von Gottes Wahrheit sagt, daß sie ewig währe, sagt der Anfang des Ps. 118 von ihrer Schwester, der Gnade. Es ist der Schlußps.

des mit Ps. 113 beginnenden *Hallel*, das dritte *Hodu* (s. zu Ps. 105) — Luthers Lieblingsps.: sein schönes *Confitemini*, das „ihm aus solchen Nöthen geholfen, daraus ihm weder Kaiser noch König noch kein Mensch auf Erden hätte helfen können". Mit der Auslegung dieses seines edelsten Kleinods, seines Schutzes und Schatzes beschäftigte er sich in der Einsamkeit seines Patmos.

Es ist ohne Zweifel ein nachexilisches Lied. Hupf. verschwemmt auch hier alles in vage Allgemeinheit, aber die nachexilische Gesch. bietet, ohne daß wir mit de Wette Hitz. in die Maccabäerzeit herabzugehen brauchen drei mögliche Anlässe: 1) die erste Laubenfestfeier im 7. Mon. des 1. J. der Heimkehr, als nur erst ein einfacher Altar an h. Stätte errichtet war Ezr. 3, 1—4 (zu unterscheiden von einer späteren genau gesetzlichen und großartigen Laubenfestfeier Neh. c. 8). So Ew. 2) die Grundsteinlegung des Tempels im 2. Mon. des 2. J. Ezr. 3, 8 ff. So Hgst. 3) die Einweihung des vollendeten Tempels im 12. Mon. des 6. J. des Darius Ezr. 6, 15 ff. So Stier. Diese zeitgeschichtlichen Beziehungen haben alle drei mehr oder weniger für sich. Für die erste spricht besonders, daß zur Zeit des zweiten Tempels v. 25 der Festruf war, unter welchem der Brandopferaltar an den 6 ersten Tagen des Laubenfestes einmal und am 7. Tage siebenmal feierlich umgangen ward; dieser 7. Tag hieß הושענא רבא und nicht blos die Laubenfestgebete, sondern selbst die Bachweidenzweige (mit Einschluß der Myrten), die an den Palmzweig (Lulab) gebunden sind, hießen הושענות (aram. הושעני).[1] Für die zweite zeitgesch. Bez. spricht, daß die Erzählung geradezu auf unsern Ps. zu deuten scheint, indem sie sagt: *Und es legten die Bauleute den Grund des Tempels Jahve's und aufgestellt waren dabei die Priester in Amtstracht mit Trompeten und die Leviten, die Nachkommen Asafs, mit Cymbeln, zu preisen Jahve nach Anleitung Davids des Königs Israels, und sie stimmten an* בְּהַלֵּל וּבְהוֹדוֹת לַיהוָה כִּי טוֹב כִּי־לְעוֹלָם חַסְדּוֹ עַל־יִשְׂרָאֵל, *und alles Volk erhob grosses Jauchzen* בְּהַלֵּל לַיהוָה *darob dass gegründet das Haus Jahve's.* Aber beide Herleitungen des Ps. haben dies gegen sich, daß v. 19 u. 20 das schon fertige Tempelgebäude voraussetzen; dagegen sprechen für die dritte die unverkennbaren Hindeutungen auf die Erlebnisse beim Tempelbau: die Intriguen der Samaritaner, die Feindseligkeit der Nachbarvölker und die Launenhaftigkeit der persischen Könige. Bei dieser Bez des Ps. auf die nachexilische Tempelweihe machen nun auch v. 19. 20 keine Schwierigkeit; v. 22 begreift sich besser als angesichts des nun emporgestiegenen Tempelgebäudes denn als angesichts des Grundsteins gesprochen, und das vielgedeutete עד־קרנות המזבח v. 27 tritt in das Licht von Ezr. 6, 17.

Der Ps. zerfällt in zwei Hälften. Die 1. Hälfte v. 1—19 singt der von Priestern und Leviten abgeholte Festzug, der mit den Opferthieren nach dem Tempel hinaufzieht. Mit v. 19 steht er am Eingang. Die 2. Hälfte singt die den Festzug in Empfang nehmende Levitenschaft v. 20—27. Hierauf ist v. 28 die Antwort der Angekommenen und v. 29 Schlußgesang aller. Diese antiphonische Anlage wird schon von Talmud (*Pesachim* 119[a]) und Midrasch erkannt. Der ganze Ps. hat auch übrigens eine eigentümliche Formung. Er ist den Maschalpsalmen ähnlich, denn jeder V. hat für sich seinen geschlossenen Sinn, eignen Duft und eigne Farbe; ein Gedanke fügt sich an den andern wie Zweig an Zweig, Blume an Blume.

---

1) s. meine Talmudischen Studien VI (Der Hosianna-Ruf) in der Luth. Zeitschrift 1855 S. 653—656.

V. 1—18. Der Hodu-Ruf ergeht erst an Alle und Jeden, dann werden die gesamte Laienschaft Israels und die Priesterschaft, zuletzt (wie es scheint) die den Offenbarungsgott fürchtende Proselytenschaft (s. zu 115, 9—11) dringend gemahnt, ihn im Echo zurückzugeben; denn כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ ist die erforderte Hypophone. In v. 5 beginnt denn auch Israel wie Ein Mann die ewig gnadenreiche Freundlichkeit Gottes zu preisen. יָהּ, dessen ־, von den Alten ungemein weich gesprochen, nach קָרָאתִי leicht unhörbar werden könnte, hat wie 18[a] (vgl. 94, 12) Nachdrucks-Dagesch und הַמֵּצַר hat bei צַר den orthophonischen Strich (das sogen. מֵתֶג), welches auf die richtige Tonsylbe des mit *Dechi* versehenen Worts hinweist[1]; der Artikel deutet auf eine bestimmte Drangsal hin, näml. des Exils. Statt עָנָנִי ist hier עָנְנִי vocalisirt, was auch sonst nicht allein bei trennenden, sondern auch (obwol inconsequent) bei verbindenden Acc. vorkommt.[2] Die Constr. ist prägnant (wie 22, 22. 28. 1. 74, 7. 2 S. 18, 19. Ezr. 2, 62. 2 Chr. 32, 1): er erhörte mich, indem er mich auf freien Raum versetzte (18, 20). Beide Zeilen enden auf יָהּ, indes wird statt בַּמֶּרְחָב יָהּ von der Masora (s. Baers zwei Psalter-Ausgaben zu d. St.) die LA בַּמֶּרְחָבְיָהּ bezeugt; sie hat schon im Talmud (*Pesachim* 117[a]) ihre Vertreter und bed., indem יה den höchsten Steigerungsgrad ausdrückt, die schrankenlose Weite, wie מַאְפֵּלָיָה Jer. 2, 31 das tiefste Dunkel. Schon LXX scheint מרחביה so als Ein Wort gelesen zu haben (*εἰς πλατυσμόν*, S. *εἰς εὐρυχωρίαν*), Trg. und Hier. aber übers. wie wir, es ist doch wirklich unwahrscheinlich, daß in einem- unddemselben Verse der Gottesname nicht in gleicher Potenz gebraucht sein sollte. In v. 6 klingt Ps. 56 (v. 10.; 5. 12) wieder und in v. 7 liegt Ps. 54 (v. 6) dem jüngeren D. im Sinne. Dort ist es noch deutlicher, als hier, daß J. mit dem בְּ von בְּעֹזְרָי nicht als *unus e multis* bez. sein soll, sondern als ein Helfer, der die größte Menge von Helfern aufwiegt. Diesen hülfreichen Beistand Jahve's gegenüber den Befeindungen der Samaritaner und Satrapen hatte das jüd. Volk während des Tempelbau's erfahren und zugleich gelernt, was v. 7. 8 (vgl. 146, 3) aussprechen, daß Vertrauen auf J. (wofür חָסָה בְּ das eig. Wort ist) sich bewährt, Vertrauen auf Menschen dagegen und insbes. Fürsten trügerisch ist, denn unter Pseudosmerdis wurde das unter Cyrus begonnene und schon unter Cambyses verdächtige Werk verpönt. Aber unter Darius wurde es wieder frei: J. bewies, daß er Weltereignisse und Menschenherzen zu Gunsten seines Volkes lenke, so daß seinem Volke daraus die v. 10

---

1) s. Baers *Thorath Emeth* p. 7 Anm. und p. 21 Ende der 1. Anm.

2) Hitz. zu Spr. 8, 22 betrachtet die Vocalisation קָנָנִי als durch *Dechi* veranlaßt, und zwar hat עָנָנִי an u. St. *Tarcha* und 1 S. 28, 15 *Munach;* aber es ist an u. St., wenn man nach der Masora במרחביה als Ein Wort liest, עָנָנִי vielmehr mit *Mugrasch* zu accentuiren, und 1 S. 28, 15 findet sich neben עָנָנִי die LA עָנְנִי (z. B. in *Bibl. Bomberg.* 1521). Indes zeigen צרפתני 17, 3 und הרנני Iob 30, 19 (nach Kimchi's *Michlol* 30[a]) bei *Mercha*, daß die Vocalisation bei verbindenden wie bei trennenden Accenten zwischen *á* und *ā* schwankt, obwol *ā* eig. nur bei trennenden Acc. berechtigt ist und צְהָנִי auch wirklich nur *in p.* vorkommt.

ausgesprochene Zuversicht weltüberwindender Obmacht erwachsen ist. Die perfektisch ausgedrückten Sätze 10^a 11^a 12^a sind von wirklich Geschehenem gemeint. כָּל־גּוֹיִם bed. wie 117, 1 Heiden aller Art. דְּבוֹרִים (im Aram. u. Arab. mit ז) heißen sowol Bienen als Wespen, die bes. zur Erntezeit sich lästig machen. Das Suff. von אֲמִילָם (v. מוּל = מָלַל abhauen, zerhauen) lautet wie 74, 8 *ām* stat *ēm*, was durchaus nicht blos in Pausa, sondern auch bei conjunctiven Acc. vorkommt, während das Perf. keine Vertauschung des Bindelauts *a* mit *ē* zuläßt (s. zu Jes. 8, 11); jedoch ist hier die pausale LA אֲמִילֵם wie יְחִיתֵן Hab, 2, 17 verbürgter (s. Ges. Lehrgeb. S. 177), welche Norzi Heidenh. Baer aufgenommen haben. כִּי ist das begründende und dann geradezu bestätigende und versichernde 128, 2, 4., welches hier nach vorausgeg. בְּשֵׁם ה׳ ebenso verwendet und gestellt ist wie 1 S. 14, 44 im Schwure; überhaupt hat כִּי, wie Redslob nachgewiesen, nicht urspr. relative, sondern positive (setzende) Bed., indem כ ebensowol Deutelaut ist, wie ד, ז, ש, ת (vgl. *ἐκεῖ*, *ἐκεῖνος*, *κεῖνος*, *ecce, hic, illic* mit dor. *τηνεῖ*, *τῆνος*). Der Begriff des ringsum Umringens ist 11^a durch Zusammenstellung zweier Formen des gleichen Zeitworts (Ges. §. 67 Anm. 10) gesteigert, wie Hos. 4, 18. Hab. 1, 5. Zef. 2, 1 u. ö. Das Bild von den Bienen ist aus Dt. 1, 44. Das Perf. דָּעֲכוּ (vgl. Jes. 43, 17) besagt die sofort und unversehens geschehene Vertilgung; das *Pu.* deutet auf die über sie kommende Strafmacht: sie sind ausgelöscht worden *exstincti sunt* wie Dornenfeuer, dessen prasselnde Flamme so schnell zusammenhaucht als sie aufgeflackert ist (58, 10). Dieses göttliche Eingreifen schließt aber das siegreiche Eingreifen und jedenfalls das siegreiche Bewußtsein der Gemeinde nicht aus, welches hier 12^b zum drittmaligen Ausdruck kommt. In v. 13 richtet sich die Anrede Israels an die feindliche Weltmacht, wie der Gegens. zeigt. Sie stieß, ja stieß zwar (*inf. intens.*) Israel daß es stürze (לִנְפֹּל, s. über die Punktation zu 40, 15), aber Jahve's Hülfe ließ es nicht dahin kommen. Darum erneut sich in Israels Herz und Mund das Lied am Schilfmeer; v. 14 ist (wie Jes. 12, 2) aus Ex. 15, 2., עָזִּי (in HSS auch עֻזִּי geschrieben) ist Nebenform von עֻזִּי (Ew. §. 255^a) und bed. hier das mit dem Besitze der Gewalt sich verbindende hohe Selbstbewußtsein: den Stolz und dessen Ausdruck, den Ruhm; über זִמְרָת s. zu 16, 6. Wie damals, ist Jubel- und Heiles- (d. i. Rettungs- und Sieges-) Ruf in Gerechter Hütten: die Rechte Jahve's — singt man da — עֹשָׂה חָיִל (Num. 24, 18) übet Tapferkeit, erweist sich thatkräftig, gewinnt (behauptet) den Sieg. רוֹמָמָה ist *Milra* und also nicht Finitum, sondern Part. entw. des *Kal* v. רָמַם = רוּם (wie שׂוֹמֵם v. שָׁמֵם) oder, da es jenes imaginären רָמַם nicht bedarf, Part. des *Pil.* mit abgeworfenem מ wie לֹצֵץ Spötter Hos. 7, 5 und שׂוֹבֵב (neben שׂוֹבָב) abwendig, abtrünnig — eine in Klang und Bed. (v. רוֹמֵם in die Höhe streben Hos. 11, 7. Ew. §. 120^d) vollere Form für *ramáh* Ex. 14, 8 (vgl. *rámah* Jes. 26, 11). Nicht eigner Kraft gilt der Siegesjubel Israels, sondern der Thatkraft der Rechten Jahve's. An den Rand des Abgrunds gekommen ist Israel seiner Unsterblichkeit durch Ihn von neuem gewiß geworden. Gott hat es zwar recht hart gezüchtigt (יִסְּרַנִּי mit Suff. *anni*

wie Gen. 30, 6.; über das orthophonische *Dagesch* des יָהּ s. zu v. 5), aber doch mit Maßen (Jes. 27, 7 f.). Er hat es nicht dem Tode verfallen lassen, sondern seinem hohen Berufe aufbehalten, die großen Thaten Gottes zu sehen und aller Welt zu verkündigen. Unter solchem Lobpreis Jahve's ist der Tempelweihfestzug oben an der Umfassungsmauer des Tempels angelangt.

V. 19—29. Gerechtigkeits-Thore heißen die Tempelthore, weil sie der Eingang zu der Stätte heilsordnungsmäßigen Wechselverkehrs Gottes und seiner Gemeinde sind. Erst ist von שַׁעֲרֵי, dann von einem שַׁעַר, dem Haupteingang, die Rede. Die Eingehenden müssen צַדִּיקִים sein, nur Conformität mit dem göttlichen Liebeswillen gibt das Anrecht. Ueber die Formung des Folgesatzes 19^b s. Ew. §. 347^b. In dem Tempelgebäude hat Israel ein Spiegelbild dessen vor sich, was es, dem Strafzustande entnommen, durch die Gnade seines Gottes geworden. Mit dem Jubel der Menge über den glücklichen Anfang des Wiederaufbau's mischte sich bei der Grundsteinlegung lautes Weinen Vieler von den greisen Priestern, Leviten und Stammhäuptern, welche noch den ersten Tempel gesehen hatten (Ezr. 3, 12 f.), es war die Kümmerlichkeit der Gegenwart, welche sie so wehmütig stimmte, die Erwägung der niederdrückenden Zeitverhältnisse, deren Misverhältnis ihnen bei Erinnerung an den vorigen Tempel, das unvergeßlich herrliche Denkmal der davidisch-salomonischen Königsmacht, so überwältigend auf die Seele fiel. Und auch weiterhin thürmte sich vor Serubabel, dem Leiter des Baues, ein großer Berg auf, kolossale Schwierigkeiten und Hemmnisse erhoben sich zwischen der Machtlosigkeit der gegenwärtigen Stellung Serubabels und der Vollendung des zwar angefangenen, aber gestörten Tempelbaues. Diesen Berg hat Gott zur Ebene umgestaltet und Serubabel befähigt, den Gipfel- und Schlußstein (הָאֶבֶן הָרֹאשָׁה) aus seiner bisherigen Verborgenheit hervorzubringen und so den Bau zu vollenden, der nun unter lautem Ausbruch unaufhörlichen Zujauchzens geweiht wird Zach. 4, 7. Auf jene mismutige Misachtung des geringen kümmerlichen Anfangs, welche bei der Grundsteinlegung und dann weiter bei Unterbrechung des Baues sich in den Bauleuten (Ezr. 3, 10) regte, deutet v. 22 zurück. Man übers. רֹאשׁ פִּנָּה gewöhnlich ‚Eckstein'. So z. B, auch Hupf. Aber der Eckstein heißt אֶבֶן הַפִּנָּה wie Sach. 4, 7 האבן הָרֹאשָׁה der den Giebel bildende Stein, der Giebelstein, welcher den Bau oben abschließt. Demzufolge scheint ראשׁ פנה den Stein zu bez., der nicht unten, sondern oben die Ecke bildet, den Eckstein des Giebels (welches deutsche Wort mit *κεφαλή* wurzelverwandt ist), griech. des *ἀκρωτήριον* (*fastigium*). So erkl. Ehrt: „der zuoberst befindliche Zinnenstein." Aber die Tradition ist dagegen. Denn *ἀκρογωνιαῖος*, was hier Symm. statt *εἰς κεφαλὴν γωνίας* der LXX hat, bed. auch 1 P. 2, 6—8. Eph. 2, 20 den Stein der das Haupt der Ecke d. h. der vor andern die Ecke oder der die äußerste scharfe Kante des Gebäudes bildet. So verstehen wir den Ausdruck auch hier, da פִּנָּה überall sonst (vgl. Jes. 28, 16 mit Jer. 51, 26. Iob 38, 6) nicht auf den oberen Theil des Baues, sondern auf den unteren hinweist. Mit אֶבֶן,, welches der dabei stehende Attri-

butivsatz determinirt, ist, wie der Gegensatz fordert, ein bestimmter Stein unter den Bausteinen des Tempels gemeint: dieser Stein, den die Bauleute wie überh. das ihnen vorliegende Baumaterial geringschätzig ansahn, ist zum „Ecken-Haupt“ geworden d. i. bildet nun den Scheitel des rechten Winkels an den vier Seiten des quadratischen Baues, das stattliche Gebäude schützend und stützend — ein Bild der Macht und Hoheit, zu welcher das nun wieder um den Tempel als seinen nationalen Mittelpunkt gescharte Israel aus tiefer Erniedrigung heraus inmitten der Völkerwelt gelangt ist. Bei dieser nur mittelbaren Bez. der Aussage auf Israel entgehen wir der bei unmittelbarer Bez. auf das von den Heiden verschmähte Volk in Verlegenheit setzenden Frage, wie die Heiden הַבֹּנִים heißen können. Kurtz antwortet: „Zu dem Bau, den die Heidenwelt aufzubauen für ihre Lebens- und Geschichtsaufgabe hält, näml. dem babyl. Thurme der Weltmacht und Weltherrlichkeit, hat sie Israel nicht brauchen können und wollen . .“ und besser ein Anderer[1]: „Die Bauleute sind die Chaldäer, welche indem sie Israel wegführten ihrer Eroberungssucht folgten, ohne zu wissen, daß die Weggeführten das Volk des Heils und sie selbst nur die Werkzeuge eines ihnen von unsichtbarer Hand vorgezeichneten Bauplans seien“ — diese Gedanken sind ganz schön an sich, beruhen aber auf einer biblisch unbelegbaren Verknüpfung bildlicher Vorstellungen. Ferner: Ist Israels eigne Misachtung des geringen Anfangs einer anbrechenden neuen Zeit gemeint, so erklärts sich nun auch besser, wie bei der Beziehung der Aussage auf Jesum den Christ Mt. 21, 42—44. Mr. 12, 10 f. Act. 4, 11 (*ὑφ' ὑμῶν τῶν οἰκοδομούντων*) 1 P. 2, 7 die Bauleute eben nicht die Heiden, sondern die Obern und Glieder Israels selbst sind. Wie diese Beziehung auf den anderen David (nicht wie das Trg. deutet auf den Sohn Isaïs) vermittelt ist, sehen wir aus 1 P. 2, 6. Röm. 9, 33., näml. durch Jes. 28, 16., wo Jahve spricht: *Siehe ich bins der gegründet in Zion einen Stein, einen Stein der Bewährung, einen köstlichen Eckstein wolgegründeter Gründung — wer da glaubt, wird nicht wanken.* Im Lichte dieser messianischen Weiss. Jesaia's gewinnt v. 22 unseres Ps. messianischen Sinn, welcher daran seine Berechtigung hat, daß die Gesch. Israels sich in der Gesch. Christi gipfelhaft recapitulirt oder nach Joh. 2, 19—21 vgl. Zach. 6, 12 f. noch genauer daran, daß er, der im Stande seiner Niedrigkeit Verachtete und Verworfene, im Stande seiner Verklärung der ewige herrliche Tempel geworden ist, in welchem die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig wohnt und mit der einmal für immer versöhnten Menschheit geeint ist. In der Freude der Gemeinde über den nach drei Tagen des Begräbnisses erstandenen Tempel des Leibes Christi kam also die Freude zur Vollendung, welche hier vorbildlich sich in den Worten ausspricht: „Von bei J. d. i. durch die ihm

1) In dem Aufsatz: Die göttliche Berechtigung der typischen Schriftauslegung und ihre Beschränkung, nachgewiesen an Vers 22 u. 23. des 118. Ps., in der Erlanger Zeitschr. 1872 S. 308 ff. Der Verf. entnimmt unserem Ps. die Regel daß die typische Erklärung da an ihrem Orte ist, wo ein Gesetz zu Tage tritt, nach welchem das Reich Gottes sich entwickelt.

beiwohnende Macht ist dies geschehen, wunderbar ists geworden (hinausgeführt) in unsern Augen"; die Form נִפְלָאת (verschieden von der Participialform נִפְלֵאת Dt. 30, 11) für נִפְלָאָה, Grundform *nifla'at* (mit paragogischem *ah* 1 S. 1, 27) ist gleicher Art wie קָרָאת (s. zu Jes. 7, 14) und חָבָאת Gen. 30, 11., vgl. עָשָׂת, חָלָאת, הָרָצַת, הָגְלָת. Man hört hier Jes. 25, 9 durchklingen, wie oben v. 19 f. Jes. 26, 1 f. Der Gott Israels hat der Geschichte diese für sein Volk ehrenvolle Wendung gegeben.[1] Mit um so innigerer Zuversicht kann es ihn nun um ferneres Heil und Gedeihen anflehen: אָנָּא (sechsmal אָנָּה) ist wie überall (s. zu 116, 4) *Mitra.* הוֹשִׁיעָה hat *Munach* auf penult. nach regelmäßiger Betonung und zieht das folg. נָא mittelst *Dag. forte conj.* an sich, הַצְלִיחָה dagegen ist nach der Masora und andern alten Zeugnissen *Milra* und נָא undagessirt, ohne daß Norzi einen Grund für diese verschiedene Betonung anzugeben weiß. Nach dieser Gebetslosung des Dankfestes segnen in v. 26 die Empfangenden die Kommenden (הַבָּא mit *Dechî*) im Namen Jahve's d. i. heißen sie in dessen Namen willkommen; מִבֵּית ה' ist wie מִמְּקוֹר יִשְׂרָאֵל 68, 27 s. v. a. ihr die ihr seinem Hause und der um dasselbe gescharten Gemeinde angehört. In dem Munde des Jesum als den Messias bewillkommnenden Volkes war das Ὡσαννά ein *God save the king* (s. zu 20, 10), sie schüttelten dazu Palmzweige wie Lulab's zu dem Freudenrufe des Laubenfestes und riefen ihm *εὐλογητὸς ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου* als dem ersehnten Festgaste entgegen Mt. 21, 9. Nach dem Midrasch sind es v. 26 die Jerusalemer, welche so die Wallfahrer begrüßen. Im urspr. Sinne des Ps. aber ist es die Leviten- und Priesterschaft oben auf dem Tempelberge, welche so die heraufgezogene Gemeinde empfängt. Die vielen Opferthiere, welche sie mitbrachte, werden Ezr. 6, 17 aufgezählt. Auf Grund dessen, daß J. sich als אֵל den schlechthin Mächtigen erwiesen dadurch daß er seinem Volke Licht gewährt hat, näml. der Gnade, der Freiheit, der Freude, ergeht dann der Aufruf אִסְרוּ וגו'. Die LXX übers.: *συστήσασθε ἑορτὴν ἐν τοῖς πυκάζουσιν*, was vom *Ps. Rom.* wiedergegeben wird: *constituite diem solemnem in confrequentationibus,* wie auch Eus. Theod. u. Chrys. (obwol dieser schwankend) erkl., vom *Ps. Gall.* dagegen: *in condensis,* wie auch Apollinaris und Hier. (*in frondosis*) es verstehen. So sehr aber die letzterer Erkl. folgende Uebers. Luthers *Schmücket das Fest mit Meigen* (Maien), *bis an die hörner des Altars* unserem deutschen Geschmacke zusagt, so ist sie doch unhaltbar; denn אָסַר kann nicht bed. mit Festons u. dgl. umwinden, auch würde es in dieser Bed. nicht recht zu חַג passen.[2] So übers. also diesmal Ambr. Lobwasser verhältnismäßig richtiger, obgleich geschmacklos: Der Herr ist groß und

1) Der Vers *Αὕτη ἡ ἡμέρα ἣν ἐποίησεν ὁ κύριος κτλ.* war nach Chrysostomos eine altherkömmliche Hypophone der Gemeinde. Er hat eine glorreiche Geschichte.

2) Symmachus hat das gefühlt, denn statt *συστήσασθε ἑορτὴν ἐν τοῖς πυκάζουσιν* (*in condensis*) der LXX übers. er mit Umstellung der Begriffe *συνδήσατε ἐν πανηγύρει πυκάσματα.* Chrys. erklärt das: *στεφανώματα καὶ κλάδους ἀνάψατε τῷ ναῷ*, denn Montfaucon, der dies für die Uebers. der *Sexta* hält, ist im Irrtum (s. Field).

stark von Kräften, Der uns erleuchtet alle klar, *Eure Schlachtochsen thut anheften An die Hörner bei dem Altar.* Aehnlich übers. auch Hitz. u. A. Im herodianischem Tempel waren allerdings an der Nordseite des Brandopferaltars kupferne Ringe angebracht, um da die Opferthiere anzubinden. Aber an die Hörner, diese allerheiligsten Bestandtheile des hochheiligen Altars? Und kann עָד אָסַר an etwas anbinden bed.?[1] Hgst. v. Lg. lassen wenigstens das עַד־קַרְנוֹת הַמִּזְבֵּחַ außer Bez. zu dieser Vorsichtsmaßregel, indem sie erklären: bis es (das Festopferthier) die Hörner des Altars hinaufgehoben und geopfert wird. Aber dann ließe sich אֶל statt עַד erwarten, wie in der arab. *constr. praegnans* أسره الى الملك er fesselte (und brachte) ihn zum König. Man bedarf keiner Ergänzung: חַג bed. allerdings die Festopferthiere, dieser aber war eine so große Zahl (nach Ezr. a. a. O.: 712), daß der ganze Raum des Priestervorhofs voll davon wurde und die Bindung derselben also bis an die Altarhörner hin zu geschehen hatte. Richtig Ainsworth (1627); *unto the hornes, that is, all the Court over, untill you come even to the hornes of the altar, intending hereby many sacrifices or boughs.* Der Sinn der Aufforderung ist also: bringt eure Hekatomben her und setzt sie zur Opferung in Bereitschaft.[2] Die Worte „bis an die Hörner des Altars" haben den Hauptton. In v. 28 (vgl. Ex. 15, 2) antwortet der Festzug gemäß dem Charakter des Festes, und hierauf schließt der Ps. entsprechend seinem Anfang mit einem allstimmigen *Hodu.*

PSALM CXIX.

Zweiundzwanzigfache Spruchschnur eines um seines Glaubens willen Verfolgten.

Alef.

1 **All Heil denen deren Wege unsträflich,**
Die einhergehn im Gesetze Jahve's!
2 **All Heil denen die seine Zeugnisse warnehmen,**
Die mit ganzem Herzen sich sein befleißen,
3 **Auch nicht verüben Ungerechtigkeit —**
Auf seinen Wegen gehen sie einher.
4 **Anbefohlen hast Du deine Ordnungen,**
Sie zu beobachten ernstlich.
5 **Ach daß doch meine Wege gerichtet wären**
Zu beobachten deine Satzungen!

---

1) *Nulla unquam victima* — sagt Marperger in seinem gelehrten Buche *de agno ad aras cornua alligando* 1730 — *ad aras cornua ab Israelitis fuit alligata.* Daraus daß dies nur auf das typische Opfer Isaaks und das antitypische Jesu Christi passe folgert er die Beziehung der Psalmworte auf letzteres.

2) In der jüd. Ritualsprache ist *Isru-chag* Name des auf den letzten Festtag folgenden Nachfesttages geworden; Ps. 118 ist der übliche Psalm für die *Isru-chag* aller מוּעֲדִים.

6 Alsdann werd' ich nicht zuschanden werden,
Wenn ich hinblicke auf all deine Gebote.
7 Aufrichtigen Herzens will ich dir danken,
Wenn ich lerne die Rechte deiner Gerechtigkeit.
8 An deine Satzungen werd' ich mich halten,
Mögst du mich nur nicht gar verlassen.

Beth.

9 Bestehn in reinem Wandel — wie wirds dem Jüngling möglich?
Wenn er sich hält nach deinem Worte.
10 Bemüht um dich bin ich mit ganzem Herzen,
Laß mich nicht abirren von deinen Geboten.
11 Bewart halt ich im Herzen deine Aussage,
Auf daß ich nicht sündige an dir.
12 Benedeiet sei'st du, Jahve,
Lehre mich deine Satzungen.
13 Bericht thu' ich mit meinen Lippen
Von allen Rechten deines Mundes.
14 Bei deiner Zeugnisse Weg empfind' ich Wonne,
Wie über irgend ein Besitztum.
15 Bei deinen Ordnungen soll mein Sinnen weilen
Und mein Blick bei deinen Pfaden.
16 Bei deinen Satzungen sei meine Lieblingslust,
Nicht will ich vergessen deines Wortes.

Gimel.

17 Gütig zeig dich deinem Knechte, daß ich lebe,
So will ich beobachten dein Wort.
18 Gib offne Augen, damit ich erblicke
Wunderdinge aus deinem Gesetze.
19 Gast bin ich auf dieser Erde,
Verbirg nicht vor mir deine Gebote.
20 Gemalmt ist meine Seel' in Sehnsucht
Nach deinen Rechten allezeit.
21 Gedrohet hast du den Uebermütigen,
Verflucht sind die von deinen Geboten abirren.
22 Gehöhn und Schimpf ziehe hinweg von mir,
Denn deine Zeugnisse beacht' ich.
23 Gleichviel ob Fürsten sitzen, sich wider mich bereden:
Dein Knecht sinnt über deine Satzungen.
24 Gleichwol sind deine Zeugnisse mein Ergötzen,
Die Leute meines Rathes.

Daleth.

25 Dahingelegt in den Staub ist meine Seele,
Belebe mich nach deinem Worte.
26 Darlegt' ich meine Wege und du erwidertest mir,
Lehre mich deine Satzungen.
27 Den Weg deiner Ordnungen mache mich verstehen,
So will ich sinnen über deine Wunder.
28 Dahinschmilzt meine Seele vor Kummer,
Richte mich auf nach deinem Worte.
29 Den Weg der Lüge thu' fern von mir,
Und mit deiner Unterweisung begnade mich.
30 Den Weg der Treue hab' ich erwählet,
Deine Rechte gemacht zum Augenmerk.
31 Dahingegeben bin ich an deine Zeugnisse;
Jahve, mache mich nicht zuschanden.

32 Den Weg deiner Gebote lauf' ich,
Denn du weitest mir das Herz.

He.

33 Handleite mich, Jahve, den Weg deiner Satzungen,
Daß ich ihn einhalte bis aufs Letzte.
34 Hellen Verstand gib mir, daß ich ware dein Gesetz
Und es beobachte mit ganzem Herzen.
35 Hinführe mich auf dem Steige deiner Gebote,
Denn an dem hab' ich Lust.
36 Herzliche Neigung gib mir zu deinen Zeugnissen,
Und nicht zum Eigennutz.
37 Halte ab meine Augen zu sehn auf Eitles,
Kraft deiner Wege belebe mich.
38 Heiße sich erfüllen deinem Knechte deine Zusage,
Als welche wirkt daß man dich fürchte.
39 Hinweg nimm meine Schmach, vor der mir grauet,
Denn deine Rechte sind gut.
40 Heftig verlangt mich ja nach deinen Ordnungen,
Kraft deiner Gerechtigkeit belebe mich.

Vav.

41 Und überkommen mögen mich deine Gnaden, Jahve,
Dein Heil gemäß deiner Zusage,
42 Und Rede stehen werd' ich meinem Schmäher,
Denn ich vertraue auf dein Wort.
43 Und entziehe nicht meinem Munde das Wort der Wahrheit gänzlich,
Denn auf deine Rechte harr' ich.
44 Und ich möchte beobachten dein Gesetz beständig,
Auf immer und ewig,
45 Und möchte einhergehn auf weitem Raum,
Denn nach deinen Ordnungen frag' ich.
46 Und will reden von deinen Zeugnissen vor Königen,
Und werde nicht zuschanden werden.
47 Und werde mich ergötzen an deinen Geboten,
Die ich liebgewonnen,
48 Und aufheben meine Hände zu deinen Geboten [die ich liebgewonnen],
Und über deine Satzungen sinnen.

Saïn.

49 Sei eingedenk' des Worts an deinen Knecht
Darob daß du mich hoffen heißest.
50 Sei dies mein Trost in meinem Elend,
Daß dein Wort mich neubelebt hat.
51 Spottsüchtig sind Uebermüt'ge mir begegnet —
Von deinem Gesetze bin ich nicht abgewichen.
52 So oft ich dachte deiner Rechte von Ur her, Jahve,
Da tröstete ich mich.
53 Siedheiß ergriff mich Unmut ob der Frevler,
Die dein Gesetz verlassen.
54 Süße Lieder sind mir deine Satzungen
Im Hause meiner Pilgrimschaft.
55 Spät in der Nacht deines Namens, Jahve, gedenkend
Hielt ich Treue deinem Gesetze.
56 So ist beschieden mir:
Daß ich deine Ordnungen ware.

Heth.

57 HErr! mein Theil bist du,
Ich gedenke zu beobachten deine Worte.
58 Herzinniglich fleh' ich dich an:
Sei hold mir nach deiner Zusage.
59 Hin und her bedenkend meine Wege
Kehrt' ich meine Füße zu deinen Zeugnissen.
60 Hastig und ohne Zaudern schick' ich mich an
Zu beobachten deine Gebote.
61 Herum sind um mich Frevler-Stricke —
Dein Gesetz vergess' ich nicht.
62 Halbnachts steh' ich auf zu danken dir
Ob der Rechte deiner Gerechtigkeit.
63 Hinzu zu allen die dich fürchten gesell' ich mich,
Und zu denen die deine Ordnungen beobachten.
64 HErr! deiner Gnade ist voll die Erde,
Deine Satzungen lehre mich.

Teth.

65 Treulich hast du gehandelt an deinem Knechte,
Jahve, nach deinem Worte.
66 Taktvolles Urtheil und Erkenntnis lehre mich,
Denn an deine Gebote glaub' ich.
67 Tief in Irrtum war ich, bevor ich zu leiden hatte,
Und nun beobachte ich deine Aussage.
68 Traut bist du und traulich handelnd,
Lehre mich deine Satzungen.
69 Trug brauen wider mich Uebermütige —
Ich ware mit ganzem Herzen deine Ordnungen.
70 Talgig wie Schmeer ist ihr Herz —
Ich hab' an deinem Gesetze mein Ergötzen.
71 Taugsam war's mir, daß ich mit Leiden belegt ward,
Damit ich lernte deine Satzungen.
72 Tausende Goldes und Silbers sind mir nicht so lieb,
Als das Gesetz deines Mundes.

Jod.

73 Ich bin von deinen Händen gewirkt und hergerichtet —
Mach mich verständig, daß ich lerne deine Gebote.
74 Indem die dich fürchten mich sehen, mögen sie sich freuen,
Denn auf dein Wort harre ich.
75 Ich weiß, Jahve, daß Gerechtigkeit deine Gerichte
Und daß in Treue du mich gedemütigt.
76 Innewerden laß mich deine Gnade mir zur Tröstung,
Nach deiner Verheißung an deinen Knecht.
77 Ja überkommen möge mich dein Erbarmen, daß ich lebe,
Denn dein Gesetz ist mein Ergötzen.
78 In Schande müssen's Uebermütige büßen, daß sie mich niedergelogen —
Ich, ich sinne über deine Ordnungen.
79 In Gemeinschaft mit mir mögen treten die dich fürchten
Und die deine Zeugnisse kennen.
80 Immer und ganz hange mein Herz an deinen Satzungen,
Auf daß ich nicht zuschanden werde.

Kaf.

81 Krank vor Sehnsucht nach deinem Heil ist meine Seele,
Auf dein Wort harre ich.

82 Krank vor Sehnsucht sind meine Augen nach deiner Zusage,
Gedenkend: Wann wirst du mich trösten? —
83 Keineswegs, wenn schon wie ein Schlauch im Qualm geworden,
Vergesse ich deiner Satzungen.
84 Kurz sind ja deines Knechtes Tage,
Wann wirst du an meinen Verfolgern vollziehn Gericht? —
85 Klaffende Gruben haben Uebermütige mir gegraben,
Sie, die nicht geartet nach deinem Gesetze.
86 Keins deiner Gebote, das nicht treugemeint wär';
Lügnerisch verfolgen sie mich: hilf mir!
87 Kaum fehlt etwas, daß sie mich hinweggetilgt im Lande,
Doch ich verlasse deine Ordnungen nicht.
88 Kraft deiner Gnade belebe mich wieder,
So will ich beobachten das Zeugnis deines Mundes.

Lamed.

89 Lebensbeständig auf ewig, Jahve,
Hat dein Wort seinen Stand im Himmel.
90 Längs Geschlecht und Geschlecht währt deine Treue:
Du hast die Erde aufgestellt und sie bestehet.
91 Leistend Folge deinen Entscheidungen stehn sie noch heute,
Denn alle Wesen sind deine Knechte.
92 Längst, wenn dein Gesetz nicht mein Ergötzen,
Wär' ich vergangen in meinem Elend.
93 Lebenslang vergess' ich nicht deiner Ordnungen,
Denn durch sie hast du mich neubelebt.
94 Laß Heil mir widerfahren, dein bin ich;
Deinen Ordnungen frag' ich ja nach.
95 Lauern mir Frevler auf, mich zu verderben —
Ich habe Acht auf deine Zeugnisse.
96 Loos alles Vollkommnen ist, wie ich gesehen, Hinfall;
Doch dein Gebot ist ohne alle Schranken.

Mem.

97 Minniglich lieb hab' ich dein Gesetz,
Den ganzen Tag ist es mein Sinnen.
98 Mehr als meine Feinde machen weise mich deine Gebote,
Denn auf ewig sind sie mein Theil.
99 Mehr als alle meine Lehrer bin ich einsichtig,
Denn deine Zeugnisse sind mir Ziel des Sinnens.
100 Mehr als Alte bin ich verständig,
Denn deine Ordnungen beacht' ich.
101 Meiden allen bösen Pfad lass' ich meine Füße,
Auf daß ich halte dein Wort.
102 Misachtend verlass' ich deine Rechte nicht,
Denn du hast mich unterwiesen.
103 Meinem Gaumen, wie lieblich sind ihm deine Zusagen,
Mehr als Honig meinem Munde!
104 Mittelst deiner Ordnungen gewinn' ich Einsicht,
Darum hass' ich allen Lügenpfad.

Nun.

105 Nur dein Wort ist Leuchte meinem Fuße
Und Licht meinem Steige.
106 Nachdem ich geschworen, hielt ich's aufrecht:
Zu beobachten die Rechte deiner Gerechtigkeit.
107 Niedergebeugt bin ich gar sehr —
Jahve, belebe mich nach deinem Wort!

108 Nimm huldvoll auf, Jahve, meines Mundes Spenden,
Und deine Rechte lehre mich.
109 Nun und immer ist meine Seele in meiner Hand,
Doch dein Gesetz vergess' ich nicht.
110 Nachstellen schlingenlegend Frevler mir,
Doch irr' ich von deinen Ordnungen nicht ab;
111 Nahm in Besitz auf ewig deine Zeugnisse,
Denn sie sind meines Herzens Wonne;
112 Neigte mein Herz auszuüben deine Satzungen
Auf ewig, bis aufs Letzte.

Samech.

113 Seitwärts Hinkende hass' ich,
Und dein Gesetz lieb' ich.
114 Sturmdach und Schild bist du mir,
Auf dein Wort harr' ich.
115 Steht ab von mir, ihr Uebelthäter —
Ich will waren meines Gottes Gebote.
116 Sei mein Halt nach deiner Zusage, so werd' ich leben,
Und laß mich nicht zuschanden werden an meiner Hoffnung.
117 Stütze mich, so widerfährt mir Heil,
Und schaun will ich auf deine Satzungen fort und fort.
118 Sonder Werth sind dir alle deinen Satzungen Entirrende,
Denn Lüge ist ihr Truggewebe.
119 Sämtliche Erden-Frevler schaffst du weg als Schlacken,
Darum hab' ich lieb deine Zeugnisse.
120 Starr von Schauer vor dir ist mein Fleisch,
Und vor deinen Rechten fürcht' ich mich.

Ajin (Een).

121 Erfüllt hab' ich Recht und Gerechtigkeit,
Nicht überlassen wirst du mich meinen Bedrückern.
122 Eintritt für deinen Knecht zum Guten,
Nicht mögen bedrücken mich Uebermütige.
123 Es schmachten meine Augen nach deinem Heile
Und nach der Zusage deiner Gerechtigkeit.
124 Erweis dich an deinem Knecht nach deiner Gnade,
Und deine Satzungen lehre mich.
125 Ein Knecht dir bin ich, gib mir Verstand,
Daß ich erkenne deine Zeugnisse.
126 Einzugreifen für Jahve ist an der Zeit:
Sie haben verungültigt dein Gesetz.
127 Ebendeshalb hab' ich lieb deine Gebote
Mehr als Gold und als Feingold.
128 Ebendeshalb heiß' ich gut alle deine Anordnungen,
Allen Lügenpfad hass' ich.

Phe (Pe).

129 Fernab von Alltäglichem sind deine Zeugnisse,
Darum nimmt sie meine Seele war.
130 Falten deine Worte sich auseinander, wird es helle,
Indem Einfältige Verstand gewinnen.
131 Fassungsbegierig that ich weit den Mund auf,
Denn nach deinen Geboten verlang' ich.
132 Füge dich zu mir und begnade mich,
Wie es recht ist gegen die Liebhaber deines Namens.
133 Festige meine Schritte durch dein Geheiß,
Und laß nicht herrschen über mich etwelches Unheil.

134 Frei mache mich von Menschen-Drucke,
Und beobachten will ich deine Ordnungen.
135 Freudig lichte dein Antlitz deinem Knechte,
Und lehre mich deine Satzungen.
136 Fluten von Wasser rinnen nieder meine Augen
Darob daß man nicht beobachtet dein Gesetz.

Zade.

137 Zu eigen ist dir Gerechtigkeit, Jahve,
Und gerade sind deine Gerichte.
138 Zur Pflicht gemacht hast du in Rechtgemäßheit deine Zeugnisse
Und in Treue gar sehr.
139 Vernichtung droht mir mein Eifern,
Denn vergessen haben deiner Worte meine Dränger.
140 Zusatzfrei gediegen ist deine Aussage,
Und dein Knecht hat sie lieb.
141 Zwar jung bin ich und verachtet,
Doch deiner Ordnungen vergess' ich nicht.
142 Zu ewgen Zeiten ist deine Gerechtigkeit Rechtgemäßheit
Und dein Gesetz Wahrheit.
143 Zwang und Drangsal haben mich betroffen,
Doch deine Gebote sind mein Ergötzen.
144 Zu ewgen Zeiten sind deine Zeugnisse Rechtgemäßheit,
Gib mir Verständnis, daß ich lebe.

Kof.

145 Kraft ganzen Herzens rufe ich — erwidre mir;
Jahve, deine Satzungen will ich waren!
146 Komm mir zu Hülfe, wenn ich zu dir rufe,
Und beobachten will ich deine Zeugnisse!
147 Kaum daß der Morgen graute, fleht' ich schon;
Auf dein Wort harrte ich.
148 Keine Nachtwache beginnt, der meine Augen nicht zuvorkämen,
Zu sinnen über deine Aussage.
149 Kunde nimm von meinem Ruf nach deiner Gnade,
Jahve, deinen Rechten gemäß belebe mich.
150 Kommen heran Schandbarem Nachjagende,
Die von deinem Gesetze sich entfernen:
151 Kommst um so näher du, o Jahve,
Und all deine Gebote erwahren sich.
152 Klar ist vorlängst mir aus deinen Zeugnissen,
Daß du für ewig sie gegründet.

Resch.

153 Reiß heraus mich, ansehend mein Elend,
Denn deines Gesetzes vergess' ich nicht.
154 Rechtsbeistand sei mir und erlöse mich,
Deiner Aussage gemäß belebe mich.
155 Ruchlosen ist ferngerückt das Heil,
Denn nach deinen Satzungen fragen sie nicht.
156 Reich ist dein Erbarmen, Jahve,
Nach deinen Rechten belebe mich.
157 Recht viel sind meiner Verfolger und Dränger,
Von deinen Zeugnissen weich' ich nicht.
158 Richtete ich auf Treubrüchige den Blick, so graute mir,
Dieweil deine Aussage sie nicht achten,
159 Rücksicht nimm daß ich deine Ordnungen liebe,
Jahve, nach deiner Gnade belebe mich.

160 Rechn' ich nach, ist deines Wortes Summe Wahrheit,
Und ewig ist jeglich Recht deiner Gerechtigkeit.

Sin, Schin.

161 Schuldlos verfolgen Fürsten mich.
Aber vor deinen Worten schauert mein Herz.
162 Schwelgend in Freude bin ich über deine Aussage,
Wie einer der große Beute findet.
163 Scheinglauben hass' ich und habe davor Abscheu,
Dein Gesetz hab' ich lieb,
164 Schwinge siebenmal täglich preisend zu dir mich auf
Ob der Rechte deiner Gerechtigkeit.
165 Schatz des Friedens besitzen die Liebhaber deines Gesetzes,
Und an nichts kommen sie zu Falle.
166 Schauend in Hoffnung auf dein Heil, Jahve,
Ueb' ich aus deine Gebote.
167 Scheu hält meine Seel' über deinen Zeugnissen
Und liebgewonnen hab' ich sie sehr.
168 Scheu halt ich auf deine Ordnungen und Zeugnisse,
Denn all meine Wege sind dir gegenwärtig.

Thav (Tav).

169 Thronauf zu dir, Jahve, nahe mein Hülfschrei,
Nach deinem Worte gib mir Verständnis.
170 Thronauf zu dir komme mein Flehen,
Nach deiner Zusage rette mich.
171 Thauen von Lobpreis sollen meine Lippen,
Daß du deine Satzungen mich lehrest.
172 Thut sich mein Mund auf, so gelte es deiner Aussage,
Denn all deine Gebote sind Rechtgemäßheit.
173 Thatkräftig mir zu helfen zeige deine Hand sich,
Denn deine Ordnungen hab' ich erwählet.
174 Theilzuhaben an deinem Heil, Jahve, ersehn' ich,
Und dein Gesetz ist mein Ergötzen.
175 Theilhaft neuen Lebens werds meine Seele zu preisen dich,
Und deine Rechte mögen mir beistehn.
176 Thät ich mich verirren — wie ein verloren Schaf suche deinen Knecht,
Denn deiner Gebote vergess' ich nicht.

An das in gnomenartigem Gewinde-Stil geschriebene *Hodu* Ps. 118 schließt sich der durchaus gnomisch-didaktische Ps. 119, der aus 176 masor. Vv., strophisch angesehen: Distichen besteht, welche nach den 22 Buchstaben des Alphabets in 22 Gruppen zerfallen (von den Alten ὀγδοάδες oder *octonarii* dieses *Ps. literatus s. alphabetites* genannt), denn jede Gruppe enthält 8 Vv. (Distiche), deren jeder mit demselben Ordnungsbuchstaben beginnt ($8\times22=176$); die lat. Psalterien enthalten (wie *Psalt. Veronense* und urspr. wol alle alten griechischen) vor jeder Gruppe den Buchstabennamen, das syrische die Buchstabenzeichen, und in dem Complutenser Bibelwerke wie auch anderwärts beginnt mit jeder Gruppe eine neue Zeile. Der Talmud *b. Berachoth* sagt von diesem Ps.: אתיא בתמניא אלפין (er besteht aus 8 א u. s. w.), die Masora nennt ihn אלפא ביתא רבא, der Midrasch darüber heißt מדרש אלפא ביתא und die Pesikta פסיקתא דתמניא אפי. In unserer deutschen Bibelübers. hat er die treffende Ueberschr.: Der Christen gülden ABC vom Lob, Liebe, Kraft und Nutz des Wortes Gottes, denn es wird hier in unerschöpflicher Fülle auseinandergelegt was das Wort Gottes dem Menschen ist und wie der Mensch sich zu ihm zu verhalten hat; die Masora bemerkt, daß der Ps. nur den

Einen v. 122 enthält, in welchem nicht wie in allen 175 andern sich irgend eine Bez. auf das Wort der Offenbarung findet[1] — eine durch den ganzen Ps. hindurchgehende vielgliedrige Synonymenkette. Bei dieser künstlichen fein ausgedachten und durchgeführten Anlage mag es auch nicht zufällig sein, daß die Anrede יהוה 22 mal vorkommt, wie Bengel bemerkt hat: *bis et vicesies pro numero octonariorum.*

Es haben sich aber über diesen Ps. allerlei falsche Ansichten festgesetzt. Köster v. Gerl. Hgst. Hupf. verzichten auf Nachweisung irgendwelcher Planmäßigkeit und finden hier eine Spruchreihe ohne innern Fortschritt und Zus. Ew. beginnt gleich mit dem Irrtum, daß wir das lange Gebet eines alten erfahrenen Lehrers vor uns haben. Aus v. 9 f. ist aber klar, daß der D. selbst ein נער ist, was sich auch durch v. 99 und 100 bestätigt. Der D. ist ein junger Mann, der sich in einer deutlich beschriebenen Lage befindet: er wird gehöhnt, bedrückt, verfolgt, und zwar von Verächtern des göttlichen Worts (denn Abfall umgibt ihn ringsum), insbes. von einer der wahren Religion feindlichen Regierung v. 23. 46. 161.; er liegt in Banden (v. 61 vgl. 83), des Todes gewärtig (v. 109), und erkennt in seinem Leiden zwar Gottes heilsame Demütigung und Gottes Wort ist darin sein Trost und seine Weisheit, aber er sehnt sich auch nach Hülfe und fleht darum — der ganze Ps. ist ein Gebet um Beständigkeit inmitten einer gottlosen, entarteten Umgebung und in großer Trübsal, welche durch den Schmerz über den herrschenden Abfall gesteigert wird, und Gebet um endliche Errettung, welche in der Gruppe כ sich bis zu dem inständigen *wie lange!* steigert. Hat man diese scharf ausgeprägte Physiognomie des Ps. erkannt, so wird man den innern Fortschritt nicht vermissen. Nachdem der D. die Treue gegen Gottes Wort gepriesen (א) und als die Tugend aller Tugenden bez. hat, die dem Jüngling frommt und welcher er sich befleißigt (ב), bittet er inmitten höhnender und verfolgender Umgebung um die Gnade der Erleuchtung (ג), der Befestigung (ד), der Bewarung (ה), treffenden und freudigen Bekenntnisses (ו); Gottes Wort ist sein Dichten und Trachten (ז), er hält sich zu denen die Gott fürchten (ח), und erkennt zwar das Heilsame seiner Demütigung (ט), aber bedarf des Trostes (י) und seufzt: wie lange! (כ). Ohne das ewige feste machtvolle Wort Gottes würde er verzagen (ל), dieses ist in schwieriger Lage seine Weisheit (מ), ihm hat er Treue geschworen und hält sie als Verfolgter (נ), verabscheut und verachtet die Abtrünnigen (ס). Er wird bedrückt, aber Gott wird ihn nicht unterdrücken lassen (ע), nicht das gottlose Treiben, das ihm Thränenströme erpreßt, über ihn herrschen lassen (פ), über ihn, den Kleinen (noch Jugendlichen) und Verachteten, den der Eifer über die herrschende Gottvergessenheit verzehrt (צ). Möchte Gott sein Rufen bei Tag und Nacht hören (ק), bald ihn erquicken mit seinem hülfreichen Erbarmen (ר), der, von Fürsten verfolgt, fest an ihm hanget (ש), ihn suchen, das vereinzelte und so sehr gefährdete Schäflein (ת). Die Grundged. der einzelnen Ogdoaden sind damit nicht erschöpft und lassen sich wol noch geschickter wiedergeben, aber schon so zeigt sichs, daß der Ps. nicht des Zus. und der Fortbewegung ermangelt und daß es keine selbstgemachte, sondern eine in den öffentlichen Verhältnissen begründete Lage und Stimmung ist, aus welcher diese vielstimmige Lobpreisung des göttlichen Worts als Frucht der Lehre hervorgegangen

1) In jedem v. — lautet die masor. Bem. zu v. 122 — findet sich, ausgen. nur v. 122, einer der zehn (auf die zehn Grundworte des sin. Gesetzes deutenden) Ausdrücke: אמירה, דבור, עדות, דרך, משפט, פקוד, צִוּוּי (Anbefehlung), תורה, חק, אמונה (nach a. LA צדק).

ist. Ew. erklärt die Lage des Dichters aus den Verwickelungen der strengeren Richtung, welche Ezra repräsentirt, mit der Partei der Laxeren, während Hitz. die Abfassung des Ps. in jene Zeiten der griechischen Herrschaft verlegt, in welcher die Regierung feindlich war und eine große regierungsfreundliche Partei aus den Juden selbst alle entschiedenen Bekenner der Thora verfolgte. „Mit Sicherheit behaupten läßt sich — sagt Hitz. — daß der Ps. im maccabäischen Zeitalter von einem in heidnischer Gefangenschaft befindlichen namhaften Israeliten verfaßt ist.“ Möglich allerdings, daß das Flechtwerk eines so langen Psalms, welches bei aller Künstlichkeit von Anfang bis zu Ende uns in die sanfte Schmerzensmiene eines Confessors blicken läßt, die Arbeit eines Eingekerkerten ist, welcher sich mit dieser Zusammenflechtung seiner Klagen und Trostgedanken die Zeit kürzte.

V. 1—8. Das achtfache א: Selig die sich nach Gottes Wort halten; der D. wünscht einer derselben zu sein. Der in größtem Maßstab alfabetische Ps. beginnt angemessen nicht blos mit einfachem (112, 1), sondern zwiefachem אַשְׁרֵי. Es gilt in erster Linie den *integri viae* (*vitae*). In v. 3 geht die Beschreibung der Seliggepriesenen weiter. Mit präsentischen Futt. wechseln als Bez. des Gewohnten Perfekta. In v. 4 drückt לִשְׁמֹר den Zweck des Anbefehlens aus wie in v. 5 Ziel der Richtung. אַחֲלַי mit einfachem *Schebâ* wie auch 1 Chr. 2, 31. 11, 41. (mit *ê* = *aj* אַחֲלַי 2 K. 5, 3) ist aus אַח (s. zu 35, 25) und לַי (לִי) zusammengesetzt und bed. also *o si;* אָז im Nachsatze wie 2 K. 5, 3. Zu יִכֹּנוּ vgl. Spr. 4, 26., LXX *κατευθυνθείησαν*. In 6b wird das rückbezügliche אָז von neuem entfaltet: alsdann, wenn ich nämlich. „Rechte deiner Gerechtigkeit“ sind die Gottes Gerechtigkeit zum Ausdruck und Vollzuge bringenden Entscheidungen über Recht und Unrecht. בְּלָמְדִי bez. sich auf die Schrift in Zusammenhalt mit der Geschichte.

V. 9—16. Das achtfache ב: Nach Gottes Wort sich haltend wandelt ein Jüngling unsträflich; der D. will das und erbittet sich dazu Gottes Gnadenbeistand. Seinen Weg oder Wandel reinigen (זִכָּה vgl. 73, 13. Spr. 20, 9) bed. ihn von Befleckung der Sünde rein (זָכָה √ זכך stechen, in die Augen stechen *nitere*) erhalten oder ihrer entledigen.[1] Auf die Frage 9a ist 9b die Antwort: לִשְׁמֹר bed. *custodiendo semetipsum,* denn שָׁמַר kann auch ohne נַפְשׁוֹ ‚sich hüten‘ bed. Jos. 6, 18. Mit דְּבָרֶךָ wechselt durchweg das altklassische (z. B. 18, 31) אִמְרָתֶךָ, beide collektiv gemeint. Man birgt (צָפַן) das Wort im Herzen, wenn man es stets gegenwärtig hat, nicht blos als äußere Vorschrift, sondern als innerliche Triebfeder in Gegens. zu selbstischem Handeln (Iob 23, 12). In v. 12 bahnt sich der D. durch Anbetung den Weg zur Bitte. סַפְּרָתִי v. 13 meint nicht Auf-, sondern Erzählung wie Dt. 6, 7. עֵדוֹת ist Plur. zu עֵדוּת, עֵדוּת v. 138 dagegen zu עֵדָה, beide von Gottes Selbst- und Willensbezeugung im Wort der Offenbarung. כָּעַל bed. nach v. 162 ‚wie über‘ (kurz für כַּאֲשֶׁר עַל), nicht: gleichsam mehr als (Olsh.), das כְּ wäre bei dieser Fassung nur störend. Ueber הוֹן *aisance,* Wohlhäbigkeit,

1) Den Sinn von *νιχᾶν* Ps. 51, 6 LXX erhält das Wort wie طُهْر und بُهْر von der Bed. des Ueberstrahlens = Ueberwältigens aus, s. Fleischer zu Levy's Chald. Wörterbuch 1, 421.

concr. Vermögen s. zu 44, 13. אָרְחֹתֶיךָ v. 15 sind die in Gottes Wort vorgezeichneten Bahnen; diese will er geflissentlich im Auge behalten.

V. 17—24. Das achtfache גִ: Das ist sein Lebenszweck, er will es in Furcht vor dem Fluch des Abfalls, will es auch wenn er deshalb verfolgt wird. Es heißt v. 17 nur אֶחְיֶה wie 118, 19., nicht וְאֶחְיֶה wie v. 77. 116. 144.: die *apodosis imper.* beginnt erst mit וְאֶשְׁמְרָה, wogegen אחיה das Gute selbst ist, um dessen Erweisung der D. bittet. גְּלֵה 18ª ist *imp. apoc. Pi.* für. גַּלֵּה wie נַס (v. נָסָּה), צַר (v. צָרָה) und auch חַס (von vorausgesetztem חָסָה); *retege* ziehe hinweg (69, 8. Jes. 22, 8); gleich passend wäre nach Jos. 5, 9 גַּל wälze ab (Ew. Hitz. Böttch. Riehm), die Bedd. rollen und enthüllen = aufrollen mögen auch etymologisch zusammenhängen. נִפְלָאוֹת heißt alles Uebernatürliche und Geheimnisvolle, welches dem gemeinen Verstand unfaßlich und der Glaubenserkenntnis anheimgegeben ist. Die Thora enthält unter der Oberfläche ihres Buchstabens eine Fülle solcher נפלאות, in welche nur Augen, denen Gott die Decke natürlicher Kurzsicht weggezogen, hindurchblicken; deshalb die Bitte v. 18. Auf der Erde haben wir keine bleibende Stätte, wir herbergen da wie in der Fremde (v. 19. 39, 13. 1 Chr. 29, 15); Notker übers. *incola* der Vulg. durch *ellende* d. i. andersländisch, fremd, denn Elend ist aus ahd. *elilenti* anderes Land, Fremde, Verbannung, Gefangenschaft entstanden. Deshalb bittet der D. v. 19., daß Gott ihm seine Gebote, diese Verhaltensregeln auf der Lebensreise, in lebendigem Bewußtsein erhalten möge. Dahin geht nach v. 20 seine Sehnsucht. דָּרַס (*Hi.* Thren. 3, 16) bed. zermalmen جَرَسَ und hier wie aram. דַּרַס, דְּרַס zermalmt s.; לְתַאֲבָה (von תָּאַב v. 40. 174., einem secundären Gebilde von אָבָה) gibt die Gemütsrichtung an, in oder bei welcher die Seele sich so bis zur Zermalmung überwältigt fühlt: es ist Zermalmung vor Verlangen nach Gottes Rechten, näml. nach immer gründlicherem Wissen derselben. In v. 21 trifft LXX den Sinn des D. wahrsch. besser als die Punktation, indem sie ἐπικατάρατοι zu 21ᵇ zieht, so daß 21ª aus zwei Worten wie 59ª 89ª besteht (Kamph. Riehm); denn אֲרוּרִים als Attribut ist unpoetisch und als Prädicatsacc. gesucht, wogegen es naturgemäß als Präd. vor הַשֹּׁגִים מִמִּצְוֹתֶיךָ tritt: verflucht (אָרַר = אָלָה *detestari*), näml. von Gott. גַּם 23ª hat wie Jer. 36, 25 den Sinn von גַּם־כִּי *etiamsi*, גַּם 24ª den Sinn von gleichwol ὅμως (Ew. §. 362ª). Zu dem reciproken נִדְבְּרוּ vgl. Mal. 3, 13., dort mit עַל und hier mit בְּ des Stichblatts wie Ez. 33, 30. Fehmgerichtartig setzen sich Fürsten hin und besprechen sich wie sie ihn unschädlich machen können — dennoch — sagt er — sind deine Zeugnisse שַׁעֲשֻׁעָי meine Lieblingsbeschäftigung, meine Rathleute, die mich in keiner Lage, sei sie noch so schwierig und gefährlich, rathlos lassen.

V. 25—32. Das achtfache דִ: Er ist in tiefer Bekümmernis und bittet um Tröstung und Befestigung durch Gottes Wort, dem er sich ergeben. Seine Seele ist bei solcher Verkennung und Aechtung dem Staube angeheftet (44, 26), unfähig sich emporzurichten; er erbittet

sich 25[b] neue Lebenskraft und Lebensfreudigkeit (חַיָּה wie 71, 20 85, 7) von Gott in Gemäßheit und auf Grund seines Wortes. Er hat seinen Wandel bis ins Einzelne (Symm. *τὰ διαβήματά μου*) Gotte hererzählt und ist nicht ohne Antwort geblieben, die ihn seines Wolgefallens vergewissert hat; möge er ihn denn im Verständnis seines Wortes immer weiter fördern, damit er, wenn auch Menschen gegen ihn sind, doch Gott für sich habe v. 26. 27. In v. 28 erneuert sich die v. 25 ausgesprochene Klage und Bitte; דָּלַף geht auf die in dem Triefen der Thränen gleichsam hinschmelzende Seele, קוּם ist ein spätsprachiges *Pi.* aramäischer Bildung. In v. 29. 30 stehen der Weg der Lüge oder des Treubruchs und der Treue oder des Beharrens in der Wahrheit einander entgegen. חָנַן ist mit dopp. Acc. verbunden, indem תּוֹרָה nicht den starren Begriff fixirter Lehre, sondern lebendiger erfahrungsmäßiger Belehrung hat. שִׁוָּה steht kurz für שִׁוָּה לְנֶגֶד 16, 8.; ‚wol bedenken' (Ew.) oder ‚billigen' (Hitz. Riehm) bed. שִׁוָּה nirgends, eher: werth halten, aber auch שַׂר und سوّى bieten dergleichen nichts. Also: er stellt sie auf, näml. sich vor Augen als Lebensregel, als *norma normans.* Er haftet an Gottes Zeugnissen; möge J. die Hoffnung die ihm daraus erwächst nicht täuschen v. 31. Er läuft d. i. wandelt frisch und fröhlich den Weg der Gebote Gottes, denn (כִּי) dieser macht ihm das Herz weit, indem er dem Verfolgten Freudigkeit des Bekenntnisses und Zuversicht der Hoffnung verleiht und erhält.

V. 33—40. Das achtfache ה: Er bittet weiter um Unterweisung und Leitung, um den Abwegen der Selbstsucht und der Verläugnung zu entgehen. Das auch sonst als *acc. adv.* gebräuchliche N. עֵקֶב in der Bed. *ad extremum* (v. 33 u. 112) ist unsrem D. eigen: אֶצֶרֶנָּה (mit gemäß der Hauptform gefärbtem *Schebâ*) geht auf הֵרָה zurück. In der Bitte חַכְּרֵנִי (6 mal in diesem Ps.) ist חָבַר causativ wie Iob 32, 8 und öfter in nachexil. Schriften. בֶּצַע bed. v. בָּצַע *abscindere,* wie *κέρδος* an *κείρειν* anklingt, Gewinn und Erwerb durch Abbruch den man dem Nächsten thut, durch Schmälerung seines Eigentums, durch Raub, Trug, Erpressung (1 S. 8, 3), dann als Lastername Habsucht und überh. Selbstsucht. שָׁוְא heißt was ohne realen d. i. ohne göttlichen Gehalt ist, widergöttliche Lehre und Leben. בִּדְרָכֶךָ (Heidenh. und Baer 1861 gegen die Masora vgl. *Michlol* 13[a]: בדרכיך) ist defektiver Plur., vgl. חַסְדֶּךָ v. 41. וּמִשְׁפָּטֶךָ v. 43 u. ö.; die Wege Gottes sind die Wege die er als Gott des Heils einhält (Hos. 14, 10) und uns gehn heißt (2 Chr. 17, 6). Aufrichtung v. 38 ist s. v. a. Verwirklichung der göttlichen Zusage; der Relativsatz אֲשֶׁר לְיִרְאָתֶךָ ist nicht nach v. 85 (wo der Ausdruck anders) auf לְעַבְדֶּךָ zu bez., sondern mit Kamph. Riehm auf אִמְרָתֶךָ: erfülle deinem Knechte deine Zusage, als welche (*quippe quae*) darauf, daß man Furcht vor dir gewinne und darin zunehme, abzielt, vgl. 130, 4. 40, 4. Die Schmach, die der D. fürchtet v. 39., ist nicht die Schmach des Bekenntnisses, sondern der Verläugnung; danach sind מִשְׁפָּטֶיךָ nicht Gottet Gerichte, sondern geoffenbarte Rechte: diese sind gut, indem demj., welcher sie hält, wol ist und wol geschieht. Darauf, daß er mit Her-

zensverlangen auf Erkenntnis und Erlebnis dieser gerichtet ist, kann er sich vor Gott berufen und darauf gründet er die Bitte, daß Gott kraft seiner Gerechtigkeit d. i. Strenge, mit welcher er seine Gnadenordnung, sowol deren Verheißungen als deren Verpflichtungen, aufrecht hält, ihn, den jetzt Todbetrübten und Todmüden, neubeleben möge.

V. 41—48. Das achtfache ו: Er bittet um die Gnade rechten und furchtlos freudigen Bekenntnisses. Die LXX übers. v. 41ª: *καὶ ἔλθοι ἐπ' ἐμὲ τὸ ἔλεός σου*, mit Recht aber (vgl. v. 77. Jes. 63, 7) haben Trg. Hier. den Plural: Gottes verheißungsgemäße Gnadenerweise werden ihn in den Stand setzen, seinem חֹרְפִי Schmäher (eig. Rupfer, vgl. arab. *charûf* Lamm = Blätter- oder Gras-Rupfer) gegenüber nicht verstummen zu müssen, sondern ihm auf Grund eigner Erfahrung entgegnen zu können; das an sich vieldeutige עָנָה bekommt durch das beigefügte דָּבָר die Bed. Antwort geben (syn. הֵשִׁיב דָּבָר Spr. 27, 11). Auf die Bekenntnispflicht bez. sich auch v. 43. Der Sinn der Bitte ist, daß Gott ihn nicht in den Fall kommen lassen möge, der Wahrheit schlechterdings nicht Zeugnis geben zu können, denn dem der sich dessen vor Gott unwürdig macht erstirbt das Wort im Munde; der Verf. fürchtet das für sich nicht, denn auf Gottes Rechte (לְמִשְׁפָּטֶךָ def. Plur. wie auch v. 149., vgl. zum Beweis v. 156 und v. 175) ist seine Hoffnung gerichtet, auf ihnen steht seine Zuversicht. Die von v. 44 bis 48 folg. Futt. besagen was er durch Gottes Gnade gern thun möchte und zu thun bestrebt ist: einhergehn בֶּרְחָבָה auf breitem Raum (sonst בַּמֶּרְחָב), also unbeengt, was hier nicht s. v. a. glücklich, sondern getrost und unbefangen, ohne mich einschüchtern zu lassen, von der innern, nach außen sich kundgebenden Freiheit. In v. 46 übers. die Vulgata: *Et loquebar de* (*in*) *testimoniis tuis in conspectu regum et non confundebar* — das Motto der Augsburger Confession, wozu es sich zumal bei dieser dem Grundtext nicht entsprechenden historischen Fassung der beiden Zeitwörter eignete. Das Aufheben der Hände v. 48 ist wie beim Gebet 28, 2. 63, 5. 134, 2. 141, 2 u. ö. Ausdruck heftigen sehnlichen Verlangens. Das zweite אֲשֶׁר אָהַבְתִּי ist versehentlicher Wiederholung verdächtig (Ew. Hitz. Riehm). שִׂיחַ בְּ (syn. הָגָה בְּ) bed. ein an den Gegenstand hingegebenes stilles und lautes Meditiren.

V. 49—56. Das achtfache ז: Gottes Wort ist seine Hoffnung und sein Trost bei aller Verhöhnung, und wenn er über die Abtrünnigen sich ereifert ist Gottes Wort seine Beruhigung. Da es v. 49 nicht דִּבְּרָה, sondern דָּבָר heißt, so ist nicht nach 98, 3. 106, 45 zu erkl., sondern: gedenke des zu deinem Knechte geredeten Worts, darum daß du mich hoffen gemacht (*Pi. causat.* wie z. B. נָשָׁה vergessen machen Gen. 41, 51) d. i. verheißend mich eines seligen Ausgangs getröstet und darauf hin meine Erwartung gerichtet hast. Ebendas ist sein Trost in seiner Niedergeschlagenheit, daß (כִּי) Gottes zusagende Aussage ihn neubelebt hat und ihre lebendig machende Kraft an ihm bewiesen. In הֱלִיצוּנִי (הַלִּיצוּנִי) *ludificantur* (vgl. zur Construction Spr. 14, 9) deutet sich an,

daß die זֵדִים eben לֵצִים Frivole, Libertins, Freigeister sind (Spr. 21, 24). מִשְׁפָּטֶיךָ v. 52 sind die seit grauer Vorzeit geoffenbarten, gültigen, bewährten Rechte Gottes; in der Erinnerung an diese, welche je nach dem Verhältnis, das man zu ihnen einnimmt, des Menschen Geschick bestimmen, fand der D. Trost; man kann übers.: da tröstete ich mich, oder nach jüngerem Gebrauch des *Hithpa.*: ward ich getröstet. Ueber נֶחָמָה *aestus* s. 11, 6 und zur Sache v. 21. 104. „Haus der Pilgrimschaft" nennt der D. das Erdenleben, denn die Erde ist zwar des Menschen 115, 16., aber er hat da keine bleibende Stätte 1 Chr. 29, 15., sein בֵּית עוֹלָם Koh. 12, 5 ist wo anders (s. oben v. 19. 39, 13). Gottes Satzungen sind da seine זְמִרוֹת, die ihn geistig laben, die Beschwerden der Wanderung versüßen und seine Schritte messen und beflügeln. Gottes Name lag ihm bisher nicht blos bei Tage, sondern auch bei Nacht im Sinne, und infolge dessen hat er Gottes Gesetz beobachtet (וָאֶשְׁמְרָה, wie noch 5 mal in diesem Ps. vgl. 3, 6., wol zu untersch. von וְאֶשְׁמְרָה v. 44). Eben dies, daß (כִּי wie 50^b vgl. אֲשֶׁר 16, 7) er Gottes Ordnungen wart (*observat*), ist ihm (zutheil) geworden. Anderen ist Anderes beschieden (4, 8), ihm das Eine Nothwendige, welches „das gute Theil" ist (Lc. 10, 42).

V. 57—64. Das achtfache ח: Gottes Wort zu verstehen und zu halten ist sein Theil, der Gegenstand seines unablässigen Bittens und Dankens, die höchste Gnade, die ihm widerfahren kann. Nach 16, 5. 73, 26 gehört חֶלְקִי יְהוָה zus.; 57^b ist eine daraus gezogene Folgerung (אָמַר לְ wie 1 K. 5, 19 u. ö.), die vorliegende Vershalbirung bewährt sich. חִלִּיתִי פָנֶיךָ ist wie 45, 13 Ausdruck liebherzenden anschmiegsamen Bittens, lat. *caput mulcere* (*demulcere*), חלל weich s. Seine Zukehr zu Gottes Wort bez. der D. v. 59 als Folge sorgfältiger Prüfung seiner Handlungen. Es zu beobachten ist er seitdem, ohne sich lange mit Fleisch und Blut zu besprechen, rasch und freudig entschieden gewesen v. 60., obgleich ihn Nachstellungen böser Menschen umringen; עָוַד ist das Trans. zu עוּד wenden, zurückkehren *revertere*, also umwinden (wov. auch חֵעִיר bezeugen = immer und immer wieder sagen d. i. bekräftigen herkommt). Der Sinn von חַבְלֵי bestimmt sich nach v. 110., die Punktation unterscheidet חֶבְלֵי *ὠδῖνες* und חַבְלֵי Stricke, Bande nicht so scharf wie man erwarten dürfte (s. 18, 5 f.), ‚Banden' aber vom Sing. 1 S. 10, 5 (Böttcher §. 800) bed. der Plur. nach vorliegendem Sprachgebrauch nirgends. Dankbarkeit treibt ihn Mitternachts (*acc. temp.* wie Iob 34, 20) aufzustehen, sich niederzuwerfen vor Gott und zu beten. Demgemäß ist er befreundet, steht er nahe (Spr. 28, 24) allen Gottesfürchtigen. Aus der Fülle der Gnade Gottes, die nirgends auf Erden sich unbezeugt läßt (64^a = 33, 5), erbittet er sich innere Belehrung über sein Wort als der Gnaden höchste und liebste.

V. 65—72. Das achtfache ט: Das gute Wort des gütigen Gottes ist alles Guten Quell; man lernt es auf dem Wege der Demut. Ueberblickt er sein Leben, so sieht er in allem was ihm widerfahren die gute wolmeinende Fügung des Gottes des Heils gemäß dem Heilsplan und der Heilsordnung seines Worts. Die außerpausale Form עִנִּיתָ bleibt

65a bei *Athnach*, obwol kein *Olewejored* vorausgeht (vgl. 35, 19. 48, 11. Spr. 30, 21). An Gottes Geboten gläubig haftend kann er zuversichtlich bitten, daß Er ihm טוּב טַעַם und דַּעַת lehre; טַעַם ist ethisch die Fähigkeit, Gutes und Uebles zu unterscheiden und jenes herauszufühlen, טוּב טַעַם Wolverständigkeit eine Wortpaarung wie טוּב לֵב Frohsinn. In dieses Verhältnis zu seinem Wort hat ihn Gott versetzt, indem er ihn demütigte und so aus der Irre zurechtbrachte; אִמְרָה 67b ist wie v. 11 nicht die verheißende, sondern die verpflichtende Aussage Gottes. טוֹב heißt Gott als der Menschenfreundliche und מֵטִיב als der solche Gesinnung Bethätigende; diesen liebreichen Gott erbittet er sich zum Lehrer. In der Treue gegen sein Wort läßt er sich nicht irre machen durch all die Lüge, welche Uebermütige ihm aufschmieren (Böttch.), oder besser absolut (vgl. Iob 13, 4): über ihn zusammenschmieren, wahres Wesen wie durch falsche Tünche unkenntlich machend (טָפַל ver-, auf-, aneinanderschmieren, wie das Targ. Talm. u. Syrische zeigt). Wenn das Herz dieser Leute, die ihn durch Verleumdung zum Zerrbild machen, gegen alle Eindrücke des Wortes Gottes wie mit dickem Schmeer überzogen (Bild der Unempfindlichkeit und Verstocktheit 17, 10. 73, 7. Jes. 6, 10. LXX ἐτυρώθη, *A.* ἐλιπάνθη, *S.* ἐμυαλώθη), so hat er dagegen an Gottes Gesetz sein Ergötzen (שָׁעַשׁוּ mit Acc.-Obj. nicht des Ergötzten 94, 19 sondern des Ergötzenden). Wie heilsam ist ihm die Leidensschule gewesen, durch die er dahin gelangt ist! Das Wort aus Gottes Munde ist ihm nun theurer als der größte irdische Reichtum.

V. 73—80. Das achtfache י: Gott demütigt, aber er erhöht auch wieder nach seinem Worte; darum bittet der D., damit er ein Trostexempel sei für die Gottesfürchtigen zur Beschämung seiner Feinde. Es ist unmöglich, daß Gott den Menschen, der sein Geschöpf ist, verlassen und ihm was ihn wahrhaft glücklich macht versagen sollte, nämlich Verständnis und Erkenntnis seines Wortes; um diese geistliche Gabe bittet der D. v. 73., vgl. zu 73a. Dt. 32, 6. Iob 10, 8. 31, 15., und er wünscht v. 74., daß alle die Gott fürchten an ihm mit Freuden ein Beispiel sehen mögen, wie das Vertrauen zu Gottes Wort sich belohnt (vgl. 34, 3. 35, 27. 69, 33. 107, 42 u. a. St.). Er weiß, daß Gottes Gerichte eitel Gerechtigkeit sind d. i. normirt durch Gottes Heiligkeit, aus der sie stammen, und der Menschen Heil, worauf sie abzwecken, weiß, daß Gott אֱמוּנָה (*acc. adv.* für בֶּאֱמוּנָה) ihn gedemütigt, es treu mit ihm meinend, denn gerade in der Leidensschule lernt man den Werth seines Wortes erst recht würdigen, bekommt man seine Kraft zu schmecken. Aber Trübsal, wenn auch versüßt durch Einblick in Gottes heilsame Absicht, bleibt doch immer bitter, daher die wolberechtigte Bitte v. 76., daß doch Gottes Gnade sich erweisen möge ihm zum Troste, gemäß der ihm (לְ wie 49a), seinem Knecht, gewordenen Verheißung. עִוְּתוּ v. 78 ist statt mit dem Acc. des Rechts oder der Rechtssache, welche verkehrt wird, mit dem Acc. der Person construirt, welcher solche Rechtsverkehrung, solche Bedrückung mittelst Entstellung angethan wird, wie Iob 19, 6. Thren. 3, 36; Chajug liest עִוְּדוּנִי wie v. 61. Den

Wunsch v. 79 verstehe man nach 73, 10. Jer. 15, 19 vgl. Spr. 9, 4. 16. Liest man statt וְיֵדְעֻי (wofür v. 63) nach dem *Chethîb* וְיָדְעוּ (vgl. v. 125) oder auch das Perf. der Folge וְיָדְעוּ, so ist mit יָשׁוּבוּ לִי Zukehr zum Zwecke des Lernens gemeint: ihre Erkenntnis möge sich aus seiner Erfahrung bereichern. Sich selbst aber wünscht er v. 80 vorbehaltloses, mangelloses, wankelloses Festhalten an Gottes Wort, denn nur so ist er vor schmählicher Enttäuschung sicher.

V. 81—88. Das achtfache כ: Diese Aufrichtung nach Gottes Verheißung ist sein Sehnen (כָּלָה) jetzt wo wenig fehlt, daß seine Feinde ihn zu Grunde gerichtet (כִּלָּה). Seine Seele und Augen schmachten (כָּלָה wie 69, 4. 84, 3 vgl. Iob 19, 27) nach Gottes Heil, daß es ihm widerfahre, nach Gottes Zusage, daß sie eintreffe. In v. 83 ist כִּי wie 21, 12 u. ö. hypothetisch, hier wie 21, 12 im Sinne von ‚obschon' (Ew. §. 362b). Er läßt Gottes Wort durch nichts aus seinem Bewußtsein drängen, obwol bereits geworden wie ein im Qualme geschwärzter und zusammengeschrumpfter Schlauch. Die Sitte der Alten, Krüge mit Wein, um diesen früher alt d. i. mild zu machen, über Rauch aufzustellen (s. Rosenmüller), trägt nichts zum Verständnis aus — den vorderhand nicht zu brauchenden Schlauch hing man in der Höhe auf, und daß er da den obenhinausziehenden Rauch zu bestehen hatte, begreift sich bei dem Mangel der Kamine. Der Vergleichspunkt, in dem wir zumeist mit Hitz. stimmen, ist die Beseitigung des in seinem Verließ fort und fort den Plackereien seiner Verfolger Ausgesetzten. כַּמָּה v. 84 ist s. v. a. wie wenige. Das Leben hienieden ist kurz, also auch der Zeitraum, innerhalb dessen sich die göttliche Gerechtigkeit offenbaren kann. שִׁיחוֹת (wofür LXX falsch שׂיחית) Gruben ist ein altes Wort 57, 7. Der Relativsatz 85b bez. die זֵדִים als Widerspiel des geoffenbarten Gesetzes (Riehm vergleicht 1 S. 13, 14), denn daß andern eine Grube zu graben diesem nicht gemäß ist, brauchte nicht gesagt zu werden. Alle Gebote Gottes sind Ausfluß seiner Treue, fordern also auch Treue, eben diese Treue aber macht den D. zum Gegenstande tödtlichen Hasses. Sie haben ihn beinahe schon vertilgt „im Lande". Gew. übers. man „auf Erden", aber בַּשָּׁמַיִם zu Anfang des folg. Octonars ist zu entfernt, um Gegens. dazu zu sein (Hitz.), und lautet auch nicht so (vgl. dagegen ἐν τοῖς οὐρανοῖς Mt. 5, 12). Also: im Lande (vgl. 58, 3. 73, 9), wo sie sich für die Alleinberechtigten halten, haben sie ihm schier das Garaus gemacht, ohne seine Glaubenstreue zu erschüttern. Aber er bedarf neuer Gnade, um nicht doch zuletzt zu erliegen.

V. 89—96. Das achtfache ל: Ewig und unvergänglich in steter Selbstbewährung ist Gottes lebens- und trostkräftiges Wort, an welchem der D. ewig halten will. Es hat den Himmel zum Standort und also auch des Himmels Eigenschaften, vor allem himmelgleiche Beständigkeit. Aehnlich spricht Ps. 89 (v. 3) von Gottes Treue, von welcher hier v. 90 sagt, daß sie in Geschlecht und Geschlecht währe; die Erde hat Er schöpferisch hingestellt und sie stehet, als Thatbeweis näml. und Schauplatz seiner endlosen unveränderlichen Treue. Subj. von v. 91 sind nicht Himmel und Erde (Hupf.), denn nur die Erde ist vorerwähnt,

die Himmel v. 89 in ungleichartiger Beziehung. Hitz. u. A. sehen das Subj. in לְמִשְׁפָּטֶיךָ: Anlangend deine Rechte, so bestehen sie noch heute, aber das folg. עֲבָדֶיךָ fordert für עָמְדוּ einen andern Sinn: entw. dienstbereiten Hintretens oder, da עמד למשפט eine gemünzte RA ist Num. 35, 12. Jos. 20, 6. Ez. 44, 24., folgeleistenden Sichgestellens (Böttch.). Das Subj. von עָמְדוּ will in größter Allgemeinheit gedacht sein (vgl. Iob 38, 14), wie das folg. הַכֹּל zeigt: alle Wesen sind Gottes Knechte (Unterthanen) und haben sich deshalb gehorsam und demütig seinen Richtersprüchen zu stellen — הַיּוֹם „heute noch" fügt den D. hinzu, denn diese Richtersprüche sind die in der Thora invoraus formulirten. Die Freude an diesem ewigfesten alles bedingenden Worte hat der D. in seiner Trübsal aufrechterhalten v. 92. Ihm verdankt der bis in den Tod Verfolgte und Betrübte seine Wiederbelebung v. 93. Von Ihm, dessen Eigentum er in Glauben und Liebe ist, erwartet er sein Heil auch ferner v. 94. Mögen Frevler ihm auflauern (קִוּוּ in feindlichem Sinne wie 56, 7., indem קִוָּה vgl. חָפָה auf גָּרַי קָוָה mit der breiten Grundbed. gespannt, fest, stark s. zurückgeht), ihn zu verderben, er bedenkt Gottes Zeugnisse. Er weiß aus Erfahrung, daß alle תִּכְלָה (irdische) Vollkommenheit ein Ende hat (indem sie, auf ihrem Höhepunkt angelangt, in ihr Gegentheil umschlägt), Gottes Gebot (Sing. wie Dt. 11, 22) dagegen ist über die Maßen weit (vgl. Iob 11, 9), unbeschränkt in seiner Währung und Bewährung.

V. 97—104. Das achtfache מ: Der D. rühmt die Lebensweisheit, die das ebendeshalb ihm so süße Wort Gottes darreicht. Gottes liebes Gesetz, mit dem er sich unablässig beschäftigt, macht ihn an Weisheit (Dt. 4, 6), Intelligenz, Urtheil seinen Feinden, seinen Lehrern und den Alten (Iob 12, 20) überlegen; es gibt also zur Zeit Lehrer und Alte (*πρεσβύτεροι*), welche (wie die hellenisirenden Sadducäer) in ihrer Laxheit nicht weit vom Abfall sind und den jungen gestrengen Eiferer um Gottes Gesetz feindlich verfolgen. Die Construction 98[a] ist wie Jo. 1, 20. Jes. 59, 12 u. ö. הִיא geht auf die Gebote in ihrer Einheit: auf ewig sind sie sein Theil (56[a]) und Erbbesitz (111[a]). Falsch Aq. wie *Aboth* IV, 1: von allen meinen Lehrern hab' ich Einsicht gewonnen; alle drei מִן v. 98—100 bed. *prae* (LXX *ὑπέρ*). In מִכָּל־אֹתִי 101[a] sieht man an der Schreibung das V. א in ה übergehen. חוֹרֵתָנִי ist wie Spr. 4, 11 vgl. Ex. 4, 15 defect. Schreibung für חוֹרַיְתָנִי. נִמְלָצוּ 103[a] ist nicht s. v. a. נִמְרְצוּ Iob 6, 25 (s. dort S. 76. 172), sondern bed. dem Dativ-Obj. לְחִכִּי zufolge was leicht eingeht oder mundet (LXX *ὡς γλυκέα*), also wol v. מָלַץ = מָלַט glatt s.: wie geglättet, leicht eingehend (Spr. 23, 31) sind meinem Gaumen deine Zusagen; mit dem Plur. des Präd. verbindet sich statt אִמְרָתֶךָ (12, 7) der Collektiv-Sing. אִמְרָתְךָ (vgl. Ex. 1, 10). Er hat keinen Geschmack an der gottentfremdeten Gegenwart, um so mehr aber an Gottes verheißener Zukunft. Aus Gottes Gesetze gewinnt er die Fähigung der Geisterprüfung, darum haßt er allen Lügenpfad (= 128[b]) d. i. alle die dem Zeitgeiste zusagenden falschgläubigen Richtungen.

V. 105—112. Das achtfache נ: Das Wort Gottes ist sein steter Führer, dem er sich anvertraut hat auf ewig. Der Weg hienieden ist ein Weg durch Dunkel und führt an Abgründen vorüber; in dieser Gefahr des Falls und Irrsals ist Gottes Wort seinem Fuße d. i. Gange Leuchte und seinem Stege Licht (Spr. 6, 23), seine Lampe oder Fackel und seine Sonne. Er hat was er geschworen, näml. Gottes Gerechtsame zu beobachten, auch aufgerichtet d. i. in Erfüllung gebracht, aber nicht ohne unter schweren Bekenntnisleiden niedergebeugt zu werden, weshalb er bittet (wie v. 25), daß ihn Gott gemäß seinem Worte, welches Leben verheißt denen die es halten, neubeleben möge. Freiwillige Opfer seines Mundes nennt er v. 108 vgl. 50, 14. 19, 15 die aus innerstem Triebe seines ganzen Herzens kommenden Gebetsbekenntnisse, in denen er sich ganz und gar der Gnade Gottes verdankt und anheimgibt. Die Bitte um deren wolgefällige Aufnahme gründet er darauf daß er auf das Aeußerste gefaßt ist. „Seine Seele in die Hand nehmen" Richt. 12, 3. 1 S. 19, 5. 28, 21. Iob 13, 14 s. v. a. sein Leben daran zu geben bereit sein, sein Leben wagen.[1] Obwol sein Leben bedroht ist (v. 87), wankt und weicht er doch nicht von Gottes Worte, Gottes Zeugnisse hat er in Besitz genommen und bekommen auf ewig (vgl. v. 98), sie sind seine נַחֲלָה, um welche er alles Andere gern darangibt, denn sie sind es (חֶמְדָּה ungenau für חָנָה) die ihn innerlichst beglücken und entzücken. In v. 112 ließe sich nach 19, 12 erklären: ewig ist der Lohn (der Ausübung deiner Vorschriften), aber v. 33 ist עֵקֶב s. v. a. לָצַד und v. 44 beweist, daß 112^{b} kein in sich geschlossener Gedanke zu sein braucht.

V. 113—120. Das achtfache ס: Seine Hoffnung ruht auf Gottes Wort, ohne durch Zweifler und Abtrünnige sich irre machen zu lassen. סֵעֲפִים (Nominalform der Gebrechen) sind innerlich Gespaltene, auf beiden Seiten (סְחַפִּים) Hinkende 1 K. 18, 21., welche theilweise dem Jahvetum, theilweise dem Heidentum huldigen und also Glauben und Naturalismus zu vereinigen suchen. Im Gegens. zu solchen gilt des D. Lieben, Glauben, Hoffen ganz und gar dem Gotte der Offenbarung, und allen denen, die ihn abwendig machen wollen, ruft er v. 115 (vgl. 6, 9) ein entrüstungsvolles *apage* zu. Er bedarf aber der Gnade, um zu beharren und zu überwinden. Um diese bittet er v. 116. 117. Das מִן in מִשִּׂבְרִי ist das gleiche wie in בּוֹשׁ מִן. Das *ah* von וְאֶשְׁעָה ist wie Jes. 41, 23 das intentionelle (Ew. §. 228^{c}); das V. שָׁעָה *spectare* wird sonst immer mit אֶל oder עַל verbunden, weshalb Raschi es hier und Ex. 5, 9 im Sinne des chald. אִשְׁתְּעִי ‚sich aussprechen, unterhalten' faßt. Die Begründung des סָלִיתָ (LXX Th. Qu. ἐξουδένωσας) meint nicht: erfolglos ist ihr Trug (Hgst. Olsh.), sondern: Lüge ohne Wahrheitsgehalt ist ihre selbstbetrügerische und verführerische Richtung. LXX Syr. lesen תַּרְעִיתָם „ihre Gesinnung", aber das ist ein aram., im Hebr. unverständliches Wort, welches die Alten nur der scheinbaren Tautologie halber

1) Vgl. *Taanîth* 8^{a}: Das Gebet des Meschen wird nicht erhört אלא אם כן משׂים נפשׁו כמתו d. h. wenn er nicht sein Leben zu opfern bereit ist..

in den Text hineingelesen. Eher dürfte die LA חֹשְׁבָתָ oder חֹשְׁבֶתָ (Aq. S. Hier.; LXX *ἐλογισάμην*, also חשבתי) statt חֹשְׁבֵתָ 119[a] berechtigt sein, aber jenes gibt einen zu geringen Sinn und die LA beruht auf Verkennung der Constr. des השבית (hinwegthun Ex. 12, 15) mit Accusativen des Obj. und der Wirkung: alle Frevler, so viel ihrer auf Erden sind, tilgst du hinweg als Schlacken (סִגִּים). Danach sind מִשְׁפָּטֶיךָ v. 120 Gottes Strafgerichte oder vielmehr (vgl. v. 91) Gottes Rechte, nach denen er richtet. Es sind Strafurtheile wie Lev. c. 26. Deut. c. 28 gemeint. Vor diesen fürchtet sich der D., denn die Allmacht kann die Worte sofort in Thaten umsetzen. In Furcht vor dem Gotte, der Ex. 34, 7 und anderwärts sich selbst bezeugt, starrt und schaudert ihm Haut und Haar (סָמַר Symm. *ὀρθοτριχεῖ*).

V. 121—128. Das achtfache ע: In der gegenwärtigen Zeit des Abfalls und der Verfolgung hält er sich um so strenger an die Richtschnur des göttlichen Worts und befiehlt sich der Schirmung und Belehrung Gottes. Im Bewußtsein seines gottgemäßen Verhaltens (sonst immer צֶדֶק וּמִשְׁפָּט, hier einmal מִשְׁפַּט וָצֶדֶק) hofft der D., daß ihn Gott sicher nicht (בַּל) seinen Bedrückern zu willkürlichem Schalten überlassen werde. Diese Hoffnung überhebt ihn aber doch nicht des Bedürfnisses und der Pflicht fortgehender Bitte, daß J. sich zwischen ihn und seine Feinde stellen möge; עָרַב *seq. acc.* bed. jem. bürgschaftleistend und überh. mittlerisch vertreten Iob 17, 3. Jes. 38, 14., לְטוֹב ähnlich wie לְטוֹבָה 86, 17. Neh. 5, 19: mir zum Besten, zu wahrem Frommen. Der Ausdruck der Sehnsucht nach Erlösung v. 123 lautet wie v. 81 f.; אִמְרַת צִדְקֶךָ heißt die Verheißung, die von Gottes צדק ausgeht und so wahr als Er צדיק ist nicht unerfüllt bleiben kann. Die Eine Hauptbitte des D. aber, auf die er v. 124 f. zurückkommt, geht auf immer tiefere Erkenntnis des Wortes Gottes. אֲנִי lautet hier pausal bei *Mercha*, weil das Athnach-Wort הַבִינֵנִי nicht zwei Sylben vor dem Tone hat — die unerläßliche Bedingung für unmittelbares Vorausgehen eines Trenners. An sich schon ist es Leben und Seligkeit, Gottes geoffenbarten Willen zu erkennen, die Gegenwart aber fordert dringlichst dazu auf. Denn die große Menge (welche Subj. zu הֵפֵרוּ ist) bricht thatsächlich und grundsätzlich Gottes Gesetz, es ist also Zeit, für J. zu handeln (עָשָׂה לְ wie Gen. 30, 30. Jes. 64, 3. Ez. 29, 20), und ebendazu bedarf es gründlicher sicherer Erkenntnis. Darum schließt sich der D. mit ganzer Liebe an Gottes Gebote, sie gehen ihm über Gold und Feingold (19, 11), die er etwa durch Verläugnung gewinnen könnte. Darum nimmt er es so genau als nur möglich mit Gottes Wort, indem er כָּל־פִּקּוּדֵי כֹל alle Anordnungen aller Dinge d. i. alle Anordnungen samt und sonders, mögen sie sich beziehen auf was nur immer sie wollen, als יְשָׁרִים bekennt und beobachtet (יָשַׁר in Bekenntnis und That für recht erklären) und alle lügnerische Richtung, alles Pseudojudentum hasset. Zwar läßt sich 126[a] auch erkl.: es ist Zeit daß J. handle d. i. richterlich eingreife (Hupf. Riehm), aber dieser Ged. ist dem Zus. fremd und gewährt für עַל־כֵּן keinen gleich straffen Anschluß; auch hätte dann עֵת לַעֲשׂוֹת לַיהוָה accentuirt werden müssen. Zu כָּל־פִּקּוּדֵי כֹל .alle Befehle jederlei Inhalts' vgl.

Jes. 29, 11 und mehr formell Num. 8, 16. Ez. 44, 30; der Ausdruck ist aber durch kein genau entsprechendes Beispiel zu belegen, der Gen. כֹּל ist unklar und die Bez. auf den Gott der Offenbarung wird vermißt, so daß der D. schwerlich so geschrieben hat: man wird nach LXX Syr. Hier. פִּקּוּדֶיךָ אֵל (vgl. 139, 17) oder פִּקּוּדֶיךָ zu lesen haben (Houb. Ven. Ew. Olsh. Hupf.).

V. 129—136. Das achtfache פ: Um so sehnsüchtiger verlangt er nach dem Lichte und der Speise des Wortes Gottes, je tiefer er sich über dessen Verächter betrübt. Die Zeugnisse Gottes sind פְּלָאוֹת wunderbare und wunderliche (paradoxe) Dinge, erhaben über das alltägliche Leben und den gemeinen Verstand; נְצָרָתָם ist in dieser Gedankenverknüpfung nicht von sorgfältiger Beobachtung, sondern aufmerksamer, nach eindringendem Verständnis verlangender Betrachtung gemeint. Eröffnung, Erschließung (פֶּתַח *apertio* mit *Zere* zum Untersch. von פֶּתַח *porta*) der Worte Gottes gewährt Licht, indem sie Einfältige (פְּתָיִים wie Spr. 22, 3) verständig macht, wobei vorausgesetzt wird, daß Gott selbst es ist, der den Lernbegierigen die Mysterien seines Wortes entfaltet.[1] Ein solcher Lernbegieriger ist der D.: aufgesperrten Mundes lechzt er, näml. nach der Himmelskost solcher Aufschlüsse (פָּעַר פֶּה wie פָּעַר Iob 29, 23 vgl. Ps. 81, 11). יָאַב ist ἅπ. λεγ. wie auch תְּאַב unserem Ps. ausschließlich eigen ist, beides sec. Bildungen v. אָבָה. Die Liebe zu Gott kann ja nicht unerwidert bleiben; die Erfahrung fördernder Gnade ist ein denen die den Gott der Offenbarung lieben zukommendes Recht, Liebe um Liebe, Heil um Heilsverlangen ist ihre Prärogative. Auf Grund dieser Wechselbeziehung ergehen dann die Bitten v. 133—135., zuletzt auf die Eine Hauptbitte למדני zurückkommend. אִמְרָה 133^a ist nicht blos Verheißung, sondern im Allgem. der kundgegebene Gotteswille. Zu 133^b vgl. 19, 14. בָּל־אָוֶן bez. sich vorzugsweise auf alle Verläugnungssünde, in die er unter dem äußeren und inneren Drucke עֹשֶׁק verfallen könnte. Denn um sich her hat er solche die Gottes Gesetz nicht beobachten. Ueber diese Abtrünnigen (עַל לֹא wie Jes. 53, 9 = עַל־אֲשֶׁר לֹא) strömen seine Augen Bäche Wassers; יָרַד wie Thren. 3, 48 mit Acc. des Obj. Seine Stimmung ist nicht fühllose Selbstüberhebung, sondern jeremianische Trauer über die Verachtung Jahve's und die Selbstverderbung der Verächter.

V. 137—144. Das achtfache צ: Gerecht und treu waltet Gott nach seinem Worte, für welches der D. deshalb eifert, obwol jung und verachtet. Das Präd. יָשָׁר 137^b geht seinem Subj. מִשְׁפָּטֶיךָ (Gottes Entscheidungen in Wort und That) in der Grundform voraus (nach dem Schema des Verbalsatzes 124, 5), wie auch im Deutschen das prädicative Adj. unflectirt bleibt. Die Accusative צֶדֶק und אֱמוּנָה v. 138 sind nicht prädicative (Hitz.), wozu צֶדֶק (als Gerechtigkeit), nicht aber אֱמוּנָה sich eignet, sondern adverbielle (in Ger., in Treue) und מְאֹד ordnet sich seiner Stellung nach als virtuelles Adj. (vgl. Jes. 47, 9) dem ואמונה

1) Auch in der moslemischen Mystik ist فَتْح dafür das übliche Wort, s. Fleischer *Catal. Codd. Lips.* p. 406 *.

unter: die Forderungen des geoffenbarten Gesetzes gehen von einer Gesinnungs- und Handlungsweise gegen die Menschen aus, welche genau und streng von seiner Heiligkeit bestimmt ist (צדק) und über die Maßen treu und redlich das Beste der Menschen meint (אמונה מאד). Dieses gute Gesetz Gottes von seinen Verfolgern misachtet zu sehen versetzt den D. in einen Eifer, der ihn seitens derselben an den Rand des äußerstens Verderbens bringt (69, 10 vgl. צִמַּתְּנִי 88, 17). Gottes Selbstaussage ist ja ohne Makel und also nicht zu bemäkeln, sie ist gediegenes feuerbeständiges edelstes Metall (18, 31. 12, 7); darum hat er sie lieb und kehrt sich, obwol jung (LXX *νεώτερος*, Vulg. *adolescentulus*) und geringgeschätzt, nicht an die Einreden seiner älteren, gelehrteren stolzen Gegner (Gliederung des v. 141 wie v. 95 u. ö.). Die צֶדֶק des Gottes der Offenbarung wird ewig צֶדֶק und sein Gesetz ewig אֱמֶת bleiben; צדקה ist hier Name der Eigenschaft und des danach geeigenschafteten Handelns, צדק des der Idee des Rechten durchaus gemäßen Bestandes. So auch v. 144: Jahve's Zeugnisse sind in Ewigkeit צדק, so daß alle Creaturen ihrer Uebereinstimmung mit dem absolut Rechten die Ehre geben müssen. Immer tiefer in diese ihre Vollkommenheit einzublicken ist das wachsende Leben des Geistes. Um diesen lebendig machenden Einblick bittet der D.

V. 145—152. Das achtfache ק: Treue gegen Gottes Wort und Errettung nach dessen Verheißung ist der Inhalt seines unablässigen Gebetes. Schon in der Morgendämmerung (נֶשֶׁף) war er betend wach; es heißt nicht חִנַּשְׁתִּי ich kam dem Zwielicht zuvor, auch ist קִדַּמְתִּי nicht nach 88, 14 s. v. a. קדמתיך, sondern קִדַּמְתִּי · · וַאֲשַׁוֵּעָה ist die Auflösung der sonst üblichen Construction לְשַׁוֵּעָה קדמתי Jon. 4, 2., indem קָדַם ‚vornan, vorweg gehen' (68, 26) auch ‚sich (mit etw.) beeilen' bed. kann: frühe schon vor Morgenanbruch schrie ich. Statt לדבריך liest das *Kerî* (Trg. Syr. Hier.) nach v. 74. 81. 114 passender לִדְבָרְךָ. Aber auch den Nachtwachen kamen seine Augen zuvor, indem sie von den einzelnen in ihrem Beginne (vgl. לְרֹאשׁ Thren. 2, 19) sich nicht schlafend betreffen ließen. אִמְרָה ist hier wie v. 140. 158 u. ö. Gottes gesamtes Wort, sei es fordernd oder verheißend. In v. 149 ist בְּמִשְׁפָּטֶךָ defectiver Plur. wie v. 43 (s. zu v. 37) nach v. 156, obwol nach v. 132 auch der Sing. (LXX Trg. Hier.) statthaft wäre: gemeint ist Gottes Heilsordnung oder seine darauf bezüglichen Verfügungen. Das correlative und wie vorder- und nachsatzartige Verh. von v. 150 und 151 legt sich durch die Wortstellung nahe. Bei קָרְבוּ (vgl. קָרַב) ist an feindliches Andringen, bei קָרוֹב wie 69, 19. Jes. 58, 2 an hülfreiches Beispringen gedacht. זִמָּה ist vom Gesetz gebrandmarkte Schandthat: auf solche sind sie geflissentlich aus, Gottes Gesetz aber ist durchaus sich erwahrende Wahrheit. Und der D. hat schon lange (מֵרֹאשׁ Acc. der Zeit wie 74, 2) daraus die Erkenntnis gewonnen, daß es damit nicht auf blos temporäre Geltung abgesehn ist. Die Sophismen der Apostaten können ihn also nicht beirren. יְסַדְתָּם für יְסַדְתָּן wie חֵמָה v. 111.

V. 153—160. Das achtfache ר: Weil Gott die seinem Wort Getreuen nicht unterliegen lassen kann, erfleht er dessen Hülfe gegen

seine Verfolger. רִיבָה ist wie 43, 1. 74, 22 vor anlautendem (halbgutturalen) ר *Milra.* Das לְ von לְאִמְרָתֶךָ ist das der Bez. (hinsichtlich deiner Aussage), sei es normativer Bez. (= כאמרתך v. 58) wie Jes. 11, 3 oder causaler 25, 2. Jes. 55, 5. Iob 42, 5. Das Präd. רָחוֹק wie עָשָׁר v. 137 steht in nächster noch unbestimmter Form voraus. Zwischen רבים und ה' 156[a] steht *Pasek,* damit man nicht ה' רבים, was polytheistisch klingt, zusammenlese. Ueber 156[b] s. zu v. 149. Treuloser ansichtig empfand er tiefen Ekel: וָאֶתְקוֹטָטָה pausaler Aorist, erg. בָּהֶם 139, 21. Ob man אֲשֶׁר *quippe qui* oder *siquidem* übers., kommt auf eins hinaus. ראשׁ v. 160 bed. die Haupt- oder Gesamtzahl. Ueberrechnet er das Wort Gottes im Einzelnen und Ganzen, so ist Wahrheit der Gesamtnenner, Wahrheit das Facit. Dreimal wiederholt sich in dieser Gruppe das flehentliche חַיֵּנִי Der Ps. wird, je näher seinem Ende, um so dringlicher.

V. 161—168. Das achtfache שׂ (sowol שׂ als שׁ[1]): Mitten in Verfolgung blieb Gottes Wort seine Furcht, Freude und Liebe, der Gegenstand seines Dankens und der Grund seines Hoffens. Fürsten verfolgen ihn ohne triftigen Grund, aber nicht vor ihnen, sondern vor Gottes Worten (das *Kerî* beliebt wie v. 147 den Sing.), welche zu verläugnen das allergrößte Uebel für ihn wäre, fürchtet sich sein Herz. Es ist aber Furcht, die mit herzinniger Freude (v. 111) beisammen ist. Es ist die Freude eines durch reiche Beute sich lohnenden Kampfes (Richt. 5, 30. Jes. 9, 2). Er haßt Lüge und will sie verabscheuen, mit וָאֲתַעֵבָה (nicht וְאֶת) spricht er seinen Vorsatz für jetzt und alle Zukunft aus. Nicht blos Morgens und Abends, nicht blos dreimal des Tages (55, 18), sondern siebenmal (שֶׁבַע wie Lev. 26, 18. Spr. 24, 16) d. i. immer und immer wieder, jeden Gebetstrieb warnehmend, dankt er Gott für sein Wort, das so gerecht entscheidende, richtig leitende, für alle die es lieben eine Quelle überschwenglichen Friedens, bei welchem man keiner Gefahr des Falles מִכְשׁוֹל (LXX σκάνδαλον, vgl. 1 Joh. 2, 10) ohne wirksame Gegenwirkung preisgegeben ist. Er sagt 166[a] wie Jakob Gen. 49, 18 und kann so sagen, indem er rastlos der Heiligung nachjagt. Er sucht aufs gewissenhafteste Gottes Gesetz zu halten, wofür er sich auf Gott den Allwissenden berufen kann. שָׁמָרְתִּי ist hier 3 *pr.,* wogegen 86, 2 *imper.* Von אָהַב lautet das Fut. אֹהַב und אֵהַב, wie von אָחַז sowol אֹחֵז als אֶאֱחֹז.

V. 169—176. Das achtfache ת: Möge Gott wie seinen Lobpreis, so dieses sein Flehen erhören und seines Knechtes, des in großer Gefahr schwebenden Schäfleins, sich annehmen. Die Bitten חָבְרֵנִי und חַצְּלֵנִי gehen Hand in Hand, weil der D. ein um seines Glaubens willen Verfolgter ist und ebensosehr der Glaubensbefestigung, als der Befreiung von dem äußeren Zwange bedarf, der ihm angethan wird. רָנָּה ist das gellend laute, תְּחִנָּה das innige und dringliche Gebet. עָנָה eig. entgegnen bed. v. 172 anheben, anstimmen (wie zuweilen auch ἀποκρίνεσθαι).

1) Während selbst in den ältesten alphabetischen Pijutim das *Sin* wol das *Samech*, nie aber das *Schin* mitvertritt, ist es in den bibl. alphab. Stücken umgekehrt: hier fallen *Sin* und *Schin* zusammen und *Samech* ist besonders vertreten.

Auf den Vorsatz dankbaren Lobes Gottes und seines Wortes gründet der D. nach der Regel 50, 23 seine Bitte um Hülfe. Zu schätzen wissend was er hat, ist er berechtigt das Gute, das er noch nicht hat, hinzuzuerbitten und hinzuzuhoffen. Die יְשׁוּעָה, nach der er verlangt (חָאַב wie v. 40. 20), ist Erlösung von der argen Welt, in welcher das Leben seiner eignen Seele gefährdet ist. Mögen denn Gottes Rechte (def. Plur. wie v. 43. 149., den nur der Syr. als Sing. faßt) ihm beistehen (יַעַזְרֻנִי, nicht יַעַזְרֵנִי), Gottes Hand v. 173 und Gottes Wort begehrt er zum Beistand, diese beiden sind ineinander, das Wort ist das Medium seiner Hand. Nach diesem hundertfach im Ps. bezeugten Verhältnis des D. zu Gottes Wort kann es auffallen, daß er von sich sagen kann תָּעִיתִי כַּשֶּׂה אֹבֵד, und viell. verhält sich die Accentuation richtig, wenn sie sich nicht durch Jes. 53, 6 bestimmen läßt, sondern erklärt: Hab' ich mich verirrt — so suche wie ein verlorenes Schaf deinen Knecht; שֶׂה אֹבֵד ist ein zu Verlust gegangenes (vgl. אֹבְדִים als Benennung der Diaspora Jes. 27, 13) und in Gefahr gänzlichen Untergangs schwebendes (vgl. 31, 13 mit Lev. 26, 38) Schaf. Bei jener Erklärung, nach welcher interpungirt ist, schließt sich auch 176^{b} leichter an: seine Verirrung ist kein Abfall, sein Heim, nach dem er sich wenn er auf Abwege gerathen zurücksehnt, ist bei dem HErrn.

DIE FUNFZEHN STUFENLIEDER.

Ps. CXX—CXXXIV.

Diese Lieder sind sämtlich שִׁיר הַמַּעֲלוֹת überschrieben. Die LXX übers. der nächsten Wortbed. nach *ᾠδὴ τῶν ἀναβαθμῶν*, Itala u. Vulg. *canticum graduum* (woher liturgisch: „Gradualpsalmen"). Der Sinn bleibt dabei dunkel. Wenn aber Theod. übers. *ᾆσμα τῶν ἀναβάσεων*, Aq. Symm. *ᾠδὴ εἰς τὰς ἀναβάσεις* (als ob es durchweg לַמַּעֲלוֹת wie 121, 1 hieße), so sieht das schon wie Auslegung aus. Die Väter, insbes. Theodoret und überh. die syr. Kirche, denken dabei an *τὴν ἀπὸ Βαβυλῶνος ἐπάνοδον*. Diese Ansicht vertrat lange Zeit Ewald. Er übersetzte in seiner Einl. zu den poet. Bb. des A. B. 1839 und anderwärts „Lieder der Pilgerzüge" oder „der Heimzüge" und erklärte diese 15 Ps. für alte und neue Reiselieder der aus dem Exil Heimkehrenden. Das V. עָלָה ist allerdings für das Reisen nach Palästina aus dem babyl. Niederland, wie aus dem äg. Nilthalland, das übliche Wort. Und daß die Rückkehr aus dem Exil Ezr. 7, 9 הַמַּעֲלָה מִבָּבֶל heißt, ist verlockend. Einige dieser Ps., wie 121. 123—125. 129. 130. 132. 133., sind dieser Situation auch angemessen oder lassen sich ihr doch anpassen. Aber Ps. 120 ist, wenn auf das Exil zu beziehen, ein Lied mitten aus diesem heraus; Ps. 126 könnte seiner ersten Hälfte nach ein Reiselied der Heimkehrenden sein, ist aber seiner zweiten Hälfte zufolge auf Dank gegründete Bitte der Heimgekehrten um Wiederbringung Gesamtisraels, und Ps. 122 setzt Bestand und Besuch des Tempels und der h. Stadt, Ps. 134 volle Uebung des Tempeldienstes voraus. Unbequem ist es auch, daß מַעֲלָה, welches an sich nur Hinaufreise, nicht Heimreise besagt, ohne nähere Bestimmung ist, zumal da bei dieser Wortbildung die Bed. eines Etwas (Treppe, Sonnenzeiger, aufsteigende Gedanken Ex. 11, 5) mindestens ebenso nahe liegt, als die einer Handlung. Deutlicher

schon wäre שִׁיר הָעֲלִים. Und was soll der Plural? Die Deutung desselben von den verschiedenen Zügen, in welchen die Exulanten heimkehrten, setzt einen Sprachgebrauch voraus, von dem wir nichts wissen.

Verhältnismäßig wahrscheinlicher ist die Bez. auf die Wallfahrtsreisen an den drei hohen Festen, nach späterem hebr. Ausdruck die שָׁלֹשׁ רְגָלִים; auch dieses von der Thora geforderte Hinaufziehn nach Jerusalem heißt allgewöhnlich עלה. So Agellius 1606, Herder Eichh. Mr. Hgst. Keil u. A., so jetzt auch Ew. in Ausg. 2, 1866 der Einl. zu den Dichtern des A. B., so Kamphausen, Reuß in seiner Abh. *Chants de Pèlerinage ou petit Psautier des Pèlerins du second temple* (in der *Nouvelle Revue de Théologie* I, 273—311), und Liebusch in dem Quedlinburger Osterprogramm 1866: „Die Pilgerlieder im fünften Buche des Psalters." Aber abgesehen davon daß uns von Psalmensang der Wallfahrer nichts überliefert ist[1], fehlt es auch für מַעֲלָה in dieser Bed. an jedem Beleg, und wenn Hupf. dagegen sagt: „Daß ein Nomen zufällig im A. T. nicht vorkommt, hat nichts auf sich, da es sich ja jedenfalls hier um Deutung eines späteren Sprachgebrauchs handelt": so ist zu erwidern, daß auch der gesamte nachbiblische Hebraismus keine Spur dieses Sprachgebrauchs aufweist. Thenius sucht deshalb dem Wort in anderer Weise gerecht zu werden. Er versteht מעלות von den verschiedenen bei den Festreisen nach dem hochgelegenen Jerusalem stattfindenden Stationen d. i. Hinaufzugs-Stufen. Aber der rechte Name für „Stationen" wäre מַסָּעוֹת oder מַעֲמָדוֹת, und überdies ist der von den Processionen nach dem Calvarienberg entlehnte Begriff ohne historischen Halt im Cultus Israels. So entgeht uns denn bei der Bez. dieses Psalmtitels auf die Festreisen der nöthige Boden in Sprache und Sitte, und die Erwägung, daß die ersten drei und die letzten drei Lieder in ein Festwallfahrts-Gesangbuch passen und daß alle, wie Liebusch nachgewiesen, die Charakterzüge des geistlichen Volkslieds an sich tragen, vermag den fraglichen Sinn des מעלות nicht zu entscheiden.

Wir prüfen nun die spätere jüdische Deutung. Laut *Middoth* II, 5. *Succa* 51ᵇ führte aus dem Vorhof der israel. Männer (עזרת ישראל) hinab in den Vorhof der Frauen (עזרת נשים) eine halbkreisförmige Treppe mit 15 Stufen, und auf diesen 15 Stufen, welche den 15 Stufenpsalmen entsprechen, musicirten am Abend des ersten Laubenfesttags bei der Freudenfeier des Wasserschöpfens[2] die Leviten, oberhalb welcher oben im Portale (auf der Schwelle des Nikanor- oder Agrippathors[3]) zwei Priester mit Trompeten standen. Man hat gesagt, es sei dies eine zu Gunsten der Ueberschrift שיר המעלות erfundene talmudische Fabel und die 15 Stufen seien aus Ez. 40, 26. 31 zusammengelesen. Diese Verdächtigung beruht aber auf Unkenntnis. Denn der Talmud sagt an jenen Stellen gar nicht, daß die 15 Ps. von den 15 Stufen den Namen haben, er sagt nicht einmal daß gerade diese Ps. auf den 15 Stufen vorgetragen worden seien, sondern er setzt die 15 Stufen mit den 15 Ps. nur in Parallele und erklärt übrigens den Namen שיר המעלות ganz anders, näml. aus einer Legende über David und Ahitofel *Succa* 53ᵃ, *Maccoth* 11ᵃ (anders gefaßt im Abschn. *Chelek* des Traktats *Sanhedrin* im jerus. Talmud). Diese Legende, auf welche sich die targumische Ueberschrift bezieht (s. Buxtorf *Lex. talm.* s. קפא), ist abgeschmackt genug, hat aber mit den 15 Stufen nichts zu schaffen. Erst

1) Zu Jes. 30, 29 vgl. Handwerkerleben zur Zeit Jesu (1869) S. 64 f.
2) s. Gesch. der jüdischen Poesie S. 193 f.
3) s. die jerusalemische Novelle ‚Durch Krankheit zur Genesung' (1873) S. 168.

spätere jüd Ausll sagen, die 15 Ps. hätten von den 15 Stufen den Namen.[1] Etwas Aehnliches muß schon Hippolytos gehört haben, wenn er sagt (p. 190 *ed Lagarde*): *πάλιν τε αὐτοῦ εἰσί τινες τῶν ἀναβαθμῶν ᾠδαί, τὸν ἀριθμὸν πεντεκαίδεκα, ὅσοι καὶ οἱ ἀναβαθμοὶ τοῦ ναοῦ. τάχα δηλοῦσαι τὰς ἀναβάσεις περιέχεσθαι ἐν τῷ ἑβδόμῳ καὶ ὀγδόῳ ἀριθμῷ*, worauf Hilarius fußt: *esse autem in templo gradus quindecim historia nobis locuta est*, näml 15 (7 + 8) aus dem Priestervorhof ins Allerheiligste führende Stufen Da lag denn die Allegorie nahe, an welcher die kirchliche Deutung lange Gefallen gefunden: *Gesang der staffeln oder auffsteygungen*, wie Otmar Nachtgal erklärt. *die dz gemüt deren so von irdischen dingen zu Gott steygen anzaygen.* Der Furtmaiersche Cod. in Maihingen überschreibt demnach: *Psalm der ersten staffeln* u s. w. Lassen wir diesen *sensus anagogicus* auf sich beruhen, so wäre der Titel, auf die 15 Stufen bezogen, zwar an sich nicht unpassend (vgl. *Graduale* oder *Gradale* im röm. Gottesdienst), aber so äußerlich wie sonst keiner.

Es ist Gesenius' Verdienst, den wahren Sinn der fraglichen Psalmüberschrift zuerst durchschaut zu haben, indem er seit 1812 (Hallische LZ 1812 Nr. 205) und seitdem öfter gelehrt hat, daß die 15 Lieder von ihrem stufenweise fortschreitenden Gedanken-Rhythmus den Namen haben und daß also der Name, wie Triolett (Ringelgedicht) in der abendländischen Poetik, sich nicht auf den gottesdienstlichen Gebrauch, sondern auf den technischen Bau bezieht. Die Richtigkeit dieser Ansicht (anerkannt auch von Köster, Ehrt und Moll) ist bes. von de Wette gebührend gewürdigt worden, welcher unter den künstlicheren Rhythmen auch diesen Stufenrhythmus aufführt. Die Lieder heißen Stufenlieder als klimaktisch und zwar mittelst *πλοκή* (*ἐπιπλοκή*) d. i. Wiederaufnahme des unmittelbar vorausgegangenen Worts steigerungsweise sich fortbewegende Lieder, und sind wegen dieser gemeinsamen Eigenschaft, wie die von einer ähnlichen den Namen führenden מְכַתָּמִים, zusammengestellt. Daß, wie Liebusch einwendet, מַעֲלוֹת in dieser figürlichen Bed. sonst ohne Spur ist, verschlägt nichts, da wir überhaupt in den Psalmenüberschriften eine (abgesehen von einigen Nachklängen in der Chronik) sonst unbelegbare Kunstsprache poetisch-musikalischer Technik kennen lernen. Und auch das widerlegt uns nicht, daß diese in ein vorausgegangenes Wort einsetzende und so sich fortsetzende, gleichsam kletternde Gedankenbewegung auch außerhalb dieser 15 Lieder im Psalter selbst (z. B. 93. 96), wie auch anderwärts (Jes. 17, 12 f. 26, 5 f. und bes. im Liede Debora's Richt. 5, 3. 5. 6 u. s. w.) nicht ohne Beispiel ist, und daß sie in den 15 Ps. nicht überall gleicherweise durchgeführt erscheint — genug daß hier wie nirgends in 15 verketteten Liedern (auch 125. 127. 128. 132) der Parallelismus zurücktritt und der Fortgang sich mit Vorliebe als Stufengang darstellt, indem das Nachfolgende auf dem Vorhergehenden fußt und von da aus höher und weiter aufsteigt.

---

1) Lyra in seiner Postille und Jacob Leonitius in seinem hebr. *Libellus effigiei templi Salomonis* (Amsterd. 1650. 4) sagen sogar, die Leviten hätten auf je einer Stufe eins der 15 Stufenlieder gesungen. Luther hat diese Ansicht wieder verallgemeinert, denn seine Uebers. „Ein Lied im höhern Chor" will sagen, *cantores harum odarum stetisse in loco eminentiori* (Bakius).

PSALM CXX.

Nothschrei in zanksüchtiger Umgebung.

1 Zu Jahve in der Bedrängnis mein
Ruf' ich, so erhört er mich.
2 Jahve, o rette meine Seele von Lügenlippe,
Von tückischer Zunge!

3 Was soll er dir geben und was dir weiter geben,
Du tückische Zunge?
4 Pfeile eines Starken, geschärfte,
Nebst Glühkohlen von Ginster.

5 O weh mir, daß ich weile unter Meschech,
Wohne bei Gezelten Kedars.
6 Lange genug schon wohnt meine Seele
Bei Friedens-Hassern.
7 Ich bin Friede, doch wenn ich rede,
Sind jene auf Krieg aus.

Dieses 1. Stufenlied schließt sich an 119, 176 an. Der Verf. von Ps. 119., ringsum von Abfall und Verfolgung umgeben, vergleicht sich einem leicht verlornen Schafe, welches der Hirte zu suchen und heimzuholen hat, wenn es nicht umkommen soll, und auch der Verf. von Ps. 120 ist ὡς πρόβατον ἐν μέσῳ λύκων. Sein Zeitalter ist unsicher und also auch ob er von ausländischen Barbaren oder von seinen eignen verweltlichten Volksgenossen so endlose heimtückische Anfechtung zu erleiden hat Eine dritte Möglichkeit hat E. Tiling in seiner *Disquisitio de ratione inscript. XV Pss. grad.* (1765) zu begründen gesucht. Er leitet dieses und die folg. Stufenlieder aus der Zeit nach der Rückkehr aus dem Exile ab, als geheime und offenbare Feindschaft der Samaritaner und anderer Nachbarvölker (Neh. 2, 10. 19. 4, 1. 6, 1) den Aufschwung der jungen Colonie niederzuhalten suchte.

V. 1—4. Der Punktation וַיַּעֲנֵנִי nach scheint der D. seine jetzige Bitte, welche von v. 2 an Inhalt des ganzen Ps. ist, auf die Thatsache früherer Gebetserhörung zu stellen; denn die Bitte v. 2 ergeht offenbar aus seiner v. 5 ff. beschriebenen kläglichen Lage. Indes ist auch anderwärts da, wo sich וְיַעֲנֵנִי erwarten ließe, וַיַּעֲנֵנִי punktirt 3, 5. Jo. 2, 3., so daß also unbeschadet der Punktation וַיַּעֲנֵנִי sich als gläubiger Ausdruck des Erfolgs (vgl. das Fut. der Folge Iob 9, 16) des gegenwärtigen Hülferufs fassen läßt. צָרָה ist der urspr. Bed. nach Form der Zustandsbestimmung wie 3, 3. 44, 27. 63, 8. Jon. 2, 10. Hos. 8, 7 und בַּצָּרָה לִי = בַּצַּר־לִי 18, 7 fußt auf dem üblichen צַר לִי. Es folgt v. 2 die Bitte, welche der D. erhörungsgewiß zu J. emporsendet. רְמִיָּה neben לָשׁוֹן ist, obwol es kein *masc.* רָמִי gibt (vgl. jedoch aram. רמאי d. i. רַמַּי), als Adjektiv n. d. F. טְרִיָּה, עֲנִיָּה gefaßt, was es viell. auch Mi. 6, 12 ist; der Parall. legte לָשׁוֹן מִרְמָה nahe, wie לְשׁוֹן מִרְמָה 52, 6., die Punktation die dies dennoch verschmähte wird also auf Ueberlieferung beruhen. Die Anrede in v. 3 ergeht an die arglistige Zunge. Allerdings ist לָשׁוֹן gew. Fem., aber während die Zunge als solche Fem. ist, geht das לשון רמיה der Anrede wie 52, 6 auf den welcher solcherlei Zunge hat (vgl. Hitz.

zu Spr. 12, 27) und dadurch rechtfertigt sich das לָךְ, wogegen die Uebers.: „was kann dir (o Mensch) geben und was mehren d. i. helfen und nützen (Hupf. Riehm) oder: was dürfte dir (den so wie v. 2 Flehenden) bieten und was ferner bieten die trügerische Zunge (Hitz.) zwar syntaktisch möglich (Ges. §. 147[a]), aber als zweideutig und verwirrend im Ausdruck unwahrsch. ist. Auch ist aus dem Anklang des מַה־יִּתֵּן לָךְ וּמַה־יֹּסִיף לָךְ an die Schwurformel כֹּה יַעֲשֶׂה־לְּךָ אֱלֹהִים וְכֹה יוֹסִיף 1 S. 3, 17. 20, 13. 25, 22. 2 S. 3, 35. Ruth 1, 17 zu folgern, daß als Subj. von יתן und יסיף Gott gedacht ist: was wird oder vielmehr der sonst precativen Verwendung der Formel und der hier vorausgehenden Bitte gemäß: was soll er dir geben (נָתַן wie Hos. 9, 14) und was dir zulegen, du arglistige Zunge? Daß nun v. 4 nicht die Anrede fortsetzende Charakteristik derselben ist (Ew.), zeigt die Wechselbez. von 4[a] zu מה־יתן und von 4[b] mit dem hinzufügenden עם zu מה־יסיף. Sonach antwortet v. 4 auf v. 3 mit der zwiefachen Strafe, welche J. der falschen Zunge zu fühlen geben wird. Die Frage, die der D., der Erhörung seines Hülfrufs gewiß, an die falsche Zunge stellt, bezweckt der aufgerufenen mit einem Anfluge von Sarkasmus zu hören zu geben, wessen sie zu gewärtigen hat. Die böse Zunge ist ein scharfes Schwert 57, 5. 64, 4., ein Bogen der Lügenpfeile schießt Jer. 9, 2. Spr. 26, 18 f. und selber ein gespitzter Pfeil Jer. 9, 7., sie ist wie höllisches Feuer Spr. 16, 27. Jak. 3, 6 (vgl. das Targ. zu u. St.). Dieser ihrer Artung und ihrem Gebaren 64, 4 entspricht auch die Strafe. Der גִּבּוֹר LXX *δυνατός* ist Gott selbst, wie *Erachin* 15[b] mit Hinweis auf Jes. 42, 13 bemerkt wird: אין גבור אלא הק״בה. Dieser vergilt der bösen Zunge Gleiches mit Gleichem. Pfeile und Kohlen (140, 11) erscheinen auch sonst unter seinen Strafmitteln. Sie, welche durchbohrende Pfeile schoß, wird von eines unwiderstehlich Starken geschärften Pfeilen durchbohrt; sie, welche den Nächsten in Angstglut versetzte, muß nachhaltige, sicher und qualvoll verzehrende Ginsterkohlenglut erleiden. Die LXX übers. allgemein *σὺν τοῖς ἄνθραξι τοῖς ἐρημικοῖς*, Aq. nach jüd. Trad. *ἀρκευθίναις*, aber רְתָם arab. رَتَم *retem* (spanisch *retama*) ist der (z. B. in der *Belkâ* ungemein häufige) Ginsterstrauch.

V. 5—7. Da Pfeile und Ginsterglut, womit der bösen Zunge gelohnt wird, vorjetzt noch von ihr selber ausgehn, so fährt der D. mit tief aufseufzendem אוּרָה לִי (nur hier) fort. גּוּר mit dem Acc. dessen, bei dem man weilt, wie 5, 5. Jes. 33, 14. Richt. 5, 17. Die Moscher מֶשֶׁךְ (denen wir nun auch in den assyr. Inschriften unter dem Namen מסך *Muski* begegnen) wohnen zwischen dem schwarzen und kaspischen Meere, unter ihnen und Kedarenern (s. 83, 7) zugleich zu weilen ist unmöglich. Deshalb sind die beiden Volksnamen mit Saad. Calv. Amyrald. u. A. emblematisch zu verstehen von *homines similes ejusmodi barbaris et truculentis nationibus.*[1] Meschech zählt zu Magog Ez.

1) Wenn der Ps. ein maccabäischer wäre, so könnte man meinen, מֶשֶׁךְ v. מָשַׁךְ *σύρειν* spiele auf die Syrer oder auch auf die jüdischen Apostaten mit Bezug auf מָשַׁךְ עָרְלָה *ἐπισπᾶσθαι τὴν ἀκροβυστίαν* (1 Cor. 7, 18) an.

38, 2 und die Kedarener sind von der Erblust (Gen. 16, 12) des *bellum omnium contra omnes* besessen. Zu lange schon währt dem D. (und seinen Volksgenossen, mit denen er sich viell. zusammenfaßt) die so rohe und händelsüchtige Umgebung. רַבַּת reichlich (s. 65, 10) erscheint bes. 2 Chr. 30, 17 f. als jüngeres Prosawort. Das die Handlung auf das Subj. zurückwerfende לָהּ gibt der Aussage wie 122, 3. 123, 4 gemütliche Färbung. Er seinerseits ist Friede (vgl. Mi. 5, 4. Ps. 109, 4. 110, 3), inwiefern Friedensliebe, Friedenswilligkeit, Friedensverlangen seine Seele ausfüllt; aber wenn er nur den Mund aufthut, so sind sie auf Krieg aus, so wird ihre Stimmung und ihr Verhalten sofort feindlich. Ewald (§. 362b) construirt (nach Saadia): und ich — Frieden obwol ich rede; aber wenn auch כִּי (wie עַד 141, 10) diese Stellung im Satze einnehmen könnte, so doch nicht וְכִי. Zu אֲדַבֵּר ist nicht einmal mit Hitz. und Riehm (nach 122, 8. 28, 3. 35, 20., aber nicht Gen. 37, 4) שָׁלוֹם hinzuzudenken. Mit der schrillen Dissonanz von שלום und מלחמה schließt der Ps.; der Hülfruf, mit welchem er anhebt, schwebt, ihre Aufhebung ersehnend, darüber.

PSALM CXXI.

Trost göttlicher Obhut.

1 **Ich hebe meine Augen zu den Bergen:**
Von wo wird kommen meine Hülfe?
2 **Meine Hülfe kommt von Jahve,**
Erschaffer Himmels und der Erde.

3 **Er wird ja doch nicht wanken lassen deinen Fuß,**
Nicht schlummern wird dein Hüter.
4 **Siehe nicht schlummert und nicht schläfet**
Der Hüter Israels.

5 **Jahve ist dein Hüter,**
Jahve dein Schatten ob deiner rechten Hand:
6 **Tags wird die Sonne dich nicht stechen**
Und der Mond in der Nacht.

7 **Jahve wird dich behüten vor allem Uebel,**
Wird behüten deine Seele.
8 **Jahve wird behüten deinen Ausgang und Eingang**
Von jetzt an und auf ewig.

Nur dieses Stufenlied ist nicht שִׁיר הַמַּעֲלוֹת, sondern שִׁיר לַמַּעֲלוֹת überschrieben. LXX Trg. Hier. übers. wie anderwärts, Aq. und Symm. dagegen ᾠδὴ (ᾄσμα) εἰς τὰς ἀναβάσεις, wie auch der Midrasch *Sifrê* mystisch deutet: Lied auf die Stufen, auf welchen Gott den Gerechten in das Jenseits emporführt. Diejenigen, welche המעלות von den Heimzügen oder von den Wallfahrten erklären, finden mit Recht dieses einmalige למעלות ihrer Erklärung günstig. Aber das ל ist das der Norm. Das hervorstechendste Merkmal von Ps. 121 ist die staffelförmige Gedankenbewegung: er ist לַמַּעֲלוֹת nach Art der Stufen geformt. Die Ansicht, daß wir ein Wanderlied vor uns haben, hat den Anfang gegen sich, welcher auf einen festbegrenzten Gesichtskreis und also festen und von den heimatlichen Bergen fernen Wohnort schließen läßt. Die tetrastichische Anlage ist unverfehlbar.

V. 1—4. Apollinaris übers. so nichtssagend als möglich: *ὄμματα δενδροκόμων ὀρέων ὑπερεξετάνυσσα* — mit Wiedergabe des fehlgegriffenen *ἤρα* der LXX. Es heißt ja אֶשָּׂא, nicht נָשָׂאתִי. Und die Berge, nach denen der Psalmist die Augen erhebt, sind nicht irgendwelche. הָרֵי יִשְׂרָאֵל ist bei Ez. die Bez. der Heimat vom mesopotamischen Flachlande aus. Nach der Gegend dieser Berge hin geht sein Sehnsuchtsblick, sie sind seine Kibla d. i. Richtpunkt seines Gebets, wie Daniel's 6, 11. Zu übers.: von welchen mir Hülfe kommt (Lth.) ist unzulässig; מֵאַיִן ist Fragwort, auch Jos. 2, 4., wo die Frage eine indirekte. Der D. blickt zu den Bergen auf, den Bergen der Heimat, den heiligen Bergen (133, 3. 87, 1. 125, 2) indem er sehnsüchtig fragt: von wo wird mir Hülfe kommen und auf diese Frage der Sehnsucht sich selbst die Antwort gibt, daß seine Hülfe nirgend anderswoher als von J. kommt, dem Erschaffer Himmels und der Erde, dem hinter und auf diesen Bergen thronenden, dessen hülfreiche Macht sich bis in die äußersten Fernen und Winkel seiner Schöpfung erstreckt und bei (עִם) welchem die Hülfe ist d. i. sowol die Willigkeit als die Macht zu helfen, so daß also die Hülfe von nirgends als von (מִן) ihm allein kommt. In v. 1^{b} hat der D. eine Frage gestellt und in v. 2 diese Frage sich selbst beantwortet. In v. 3 und weiter fährt der Beantwortende fort zu dem Fragenden zu reden. Der D. ist sich selbst gegenständlich geworden und sein in Gott gefaßtes Ich spricht ihm Trost zu, indem es ihm die in jener Hoffnung auf J. enthaltenen frohen Aussichten auseinanderlegt. Das subjektive אַל verneint beidemal mit affektuöser Abweisung des platterdings Unmöglichen. Der D. sagt zu sich selbst: er wird ja doch nicht hingeben לַמּוֹט dem Wanken (wie 66, 9 vgl. 55, 23. רוּם Hab. 3, 10) deinen Fuß, dein Hüter wird doch nicht schlummern, und bestätigt dann daß dies nicht geschehen werde, indem er den Ausdruck stufenpsalmgemäß steigert: siehe nicht schlummert und nicht schläft der Hüter Israels d. h. er schlummert nicht vor Müdigkeit ein und sein Leben ist kein wechselndes Wachen und Schlafen. Die Augen seiner Fürsehung stehen über Israel immer offen.

V. 5—8. Was vom שׁוֹמֵר יִשְׂרָאֵל gilt, zieht der D. v. 5 nach Gen. 28, 15 gläubig auf sich, den Einzelnen in Gottes Volke. J. ist sein Hüter, ist sein Schatten ob seiner rechten Hand oder eig. der Hand des rechts von ihm Gelegenen (יַד הַיָּמִין keineswegs sonderlicher, sondern, indem bei ימין und שׂמאל an sich nicht an die Hand gedacht wird, üblicher Ausdruck Richt. 20, 16. 2 S. 20, 9 u. ö. vom Rechtsgelegenen, vgl. arab. *ǵanb eś-śimâl* die Seite des Linksgelegenen, *ǵanb el-ǵarbi* die Seite des Westlichen, äthiop. „dein Auge das der rechten Seite") — sein Schatten, der ihn schützend und frisch erhaltend gegen Sonnenglut deckt, עַל wie 109, 6. 110, 5 mit der Vorstellung schirmender drüber hin sich breitender Ueberschattung (vgl. Num. 14, 9). An das Bild vom Schatten schließt sich die Tröstung v. 6. הַכָּה (wov. hier יַכֶּכָּה = *jankan-ka*) bed. von der Sonne: verderblich treffen Jes. 49, 10., die Pflanze so daß sie verdorrt 102, 5., den Kopf Jon. 4, 8 so daß die Symptome des Sonnenstichs oder des Hitzschlags (2 K. 4, 19. Judith

8, 2 f.) sich einstellen, der Krankheit welche ärztlich Solar-Ohnmacht und in hochgradigen Fällen Insolation genannt wird. Die Uebertragung des Wortes auf den Mond ist nicht zeugmatisch. Auch die Mondstrahlen können unerträglich werden, die Augen krankhaft afficiren und (bes. in den Aequatorialgegenden) tödtliche Hirnentzündung bewirken.[1] Von den schädlichen Einflüssen der Naturumgebung erweitert sich die Verheißung v. 7. 8 nach allen Seiten. Jahve — sagt sich der D. — wird dich behüten vor allem Uebel, welcherlei Art es auch sei und woher immer es drohe; er wird behüten deine Seele und also dein Leben nach innen wie nach außen; er wird behüten (יִשְׁמָר vgl. dagegen יִשְׁפָּט 9, 9) dein Aus- und Eingehn d. i. deinen Handel und Wandel (Dt. 28, 6 u. ö.), denn, wie Chrys. bem., *ἐν τούτοις ὁ βίος ἅπας, ἐν εἰσόδοις καὶ ἐξόδοις*, also: allüberall und allseits, und das von anjetzt bis in Ewigkeit, wobei der Ged. nahe liegt, daß das Leben dessen keinen Abbruch erleiden kann, der unter so allgemeinem und unbegrenztem Schutze der ewigen Liebe steht.

PSALM CXXII.

Glückwünschender Rückblick auf die Wallfahrtsstadt.

1 Ich freute mich derer die mir sagten:
„Ins Haus Jahve's wolln wir gehen!“
2 Stille standen unsere Füße
In deinen Thoren, Jerusalem,
3 Jerusalem, du wiederaufgebaute
Als eine Stadt, die eng in sich verbunden!

4 Wo hinaufzogen die Stämme,
Die Stämme Jah's —
Eine Vorschrift für Israel —
Zu danken dem Namen Jahve's.
5 Denn dort waren niedergesetzt Stühle zu Gericht,
Stühle für das Haus Davids.

6 Wünschet Jerusalem Frieden:
Wol geh' es denen die dich lieben!
7 Es sei Friede in deiner Ringmauer,
Wolergehn in deinen Palästen!
8 Um meiner Brüder und meiner Freunde willen
Will ich Frieden von dir reden.
9 Um des Hauses Jahve's willen, unsres Gottes,
Will ich dein Bestes suchen.

Sind unter הֶהָרִים 121, 1 die Berge des h. Landes zu verstehen, so ist auch klar, weshalb der Samler dieses Stufenlied, welches mit dem Ausdruck der Freude an der Wallfahrt nach dem Hause Jahve's und also nach dem h. Berge beginnt, an das vorige angeschlossen. Es berührt sich durch seinen Friede (שָׁלוֹם) athmenden

1) Belege aus neueren Reisewerken finden sich bei Ewald. Dennoch verstehen manche Ausll. den hier gemeinten verderblichen Einfluß des Mondes von der nächtlichen Kälte Gen. 31, 40. Jer. 36, 30. De Sacy bem. dabei: *On dit quelquefois d'un grand froid, comme d'un grand chaud, qu'il est brûlant.* Auch der Araber sagt vom Schnee und der Kälte wie vom Feuer: *jaḥriḳ* er (sie) brennt.

Inhalt aber auch nahe mit Ps. 120. Der D. ruft der h. Stadt in Erinnerung an die schöne Zeit, wo er als Festbesucher in ihr weilte und ihres erhebenden Anblicks genoß, innige Segensgrüße zu. Wenn der Ps. in Ansehung des לְדָוִד für einen altdav. zu halten wäre, so würde er in die Reihe jener Ps. der absal. Verfolgungszeit gehören, welche mit Sehnsucht nach der Heimat, dem Hause Gottes zurückblicken (23. 26. 55, 15. 61 und bes. 63). Wir sind aber nicht dieser Meinung, obwol Moll sie uns zuschreibt. Denn das לדוד fehlt in LXX *AB*, und א, welcher *TΩ ΔΑΔ* hat, setzt dieses gegen *AB* auch vor Ps. 124 *εἰ μὴ ὅτι κύριος κτλ.* Es ist hier durch v. 5 veranlaßt, aber unkritischer Weise. Daß übrigens die Festwallfahrten schon in der davidisch-salomonischen Zeit üblich waren, zeigen die Maßregeln Jerobeams I. Die Stierbilder in Dan und Bethel und das in einen andern Monat verlegte Laubenfest sollten den politischen Bruch befestigen, indem sie die religiöse Einheit aufhoben und das Volk vom Besuche Jerusalems entwöhnten. Der D. unseres Ps. aber lebt viel später. Er lebt, wie mit Hupf. aus v. 3 zu schließen ist, zur Zeit des aus seinen Trümmern wieder erstandenen nachexilischen Jerusalems. Dorthin ist er an einem der hohen Feste gezogen und hier blickt er, noch ganz der erhebenden Erinnerungen voll, auf die h. Stadt zurück, denn v. 1 f. gibt sich trotz Reuß Hupf. Hitz. stilistisch als Rückblick.

V. 1—3. Das Prät. שָׂמַחְתִּי kann ebensowol: ich freue mich (1 S. 2, 1) als: ich freute mich bed.; hier ist es in Zusammenhalt mit v. 2ª Rückblick, denn הָיָה mit dem Partic. hat meistens rückblickende Bed. Gen. 39, 22. Dt. 9, 22. 24. Richt. 1, 7. Iob 1, 14; zwar könnte עֲמֹדוֹת הָיוּ auch bed.: sie sind stehend geworden und stehen noch (wie 10, 14. Jes. 59, 2. 30, 20), aber wozu dann nicht kürzer עָמְדוּ (26, 12)? Richtig LXX wie auch Syr. Trg. Hier. Jefeth *εὐφράνθην* und *ἑστῶτες ἦσαν*. Der D., jetzt wieder auf der Rückreise begriffen oder zurückgekehrt, gedenkt der Freude, mit der ihn der Ruf zum Aufbruch: „Nach dem Hause Jahve's wolln wir ziehen!“ erfüllte. Als dann er und die andern Festbesucher ihr Wallfahrtsziel erreicht hatten, da standen ihre Füße still, wie festgebannt von dem überwältigenden herrlichen Anblick.[1] Diese Erinnerung erneuernd ruft er aus: Jerusalem, o du wiederaufgebaute — zwar bed. בָּנָה an sich nur „bauen“, aber hier wo wenn nichts zum Gegentheil zwingt geschlossener Sinn der Verszeile vorauszusetzen ist, und in der Umgebung von Liedern, welche Freud und Leid der nachexilischen Wiederherstellungszeit abspiegeln, gewinnt es gleichen Sinn wie 102, 17. 147, 2 und häufig (Ges.: *o Hierosolyma restituta*). Das Parallelglied 3ᵇ fordert diesen Sinn zwar nicht, aber ist ihm doch günstig. חֻבַּר bed. wie Ex. 28, 7 zusammengefügt, zu einem Ganzen verbunden s., יַחְדָּו verstärkt die Vorstellung des einheitlich, völlig, traulich (vgl. 133, 1) Geschlossenen. Das כ von כָּעִיר ist sogen. כ *veritatis:* Jer. ist aus seiner Zertrümmerung und Zerrissenheit wiedererstanden, die Breschen und Lücken sind beseitigt (Jes. 58, 12), es steht da als eng ineinander gefügte Stadt, in der Haus an Haus sich reiht (Symm. *συνά-*

1) So auch Veith in seinen Vorträgen über die zwölf Stufenpsalmen (Wien 1863) S. 72: „Sie hielten ihre Schritte an, um dem Staunen Zeit zu gönnen, womit der Anblick des Tempels, der Königsburg und der prachtvollen Stadt sie erfüllte.“

φειαν ἔχουσα ὁμοῦ). So hat sie der D. gesehen und mit Wonne erfüllt ihn die Erinnerung.[1]

V. 4—5. Das Imponirende des Eindrucks wurde noch mächtig durch die Erwägung gesteigert, daß dies die Stadt ist, wo von jeher die zwölf Stämme des Gottesvolkes (die als dessen Bestandtheile auch noch nach dem Exil unterschieden werden Röm. 11, 1. Lc. 2, 36. Jac. 1, 1) sich an den drei hohen Festen zusammenfanden. Der zweimalige Gebrauch des שׁ = אשׁר paßt (wie im Hohenliede) zu der zierlichen gemütlichen miniaturartigen Weise dieser Stufenlieder. In שֶׁשָּׁם ist שָׁם wie Koh. 1, 7 s. v. a. שָׁמָּה, welches hinwieder in v. 5 nicht mehr als ein emphatisches שָׁם ist (vgl. 76, 4. 68, 7). עָלוּ besagt ein Pflegen (vgl. Iob 1, 4) in der Vergangenheit, welches in die Gegenwart hereinreicht. עֵדוּת לְיִשְׂרָאֵל ist nicht Acc. der Bestimmung (Ew. §. 300[c]), sondern Appos. zum Satze wie z. B. Lev. 23, 14. 21. 31 (Hitz.), hinweisend auf die Anordnung Ex. 23, 17. 34, 23. Dt. 16, 16. Die so entstandene Sitte wird v. 5 daraus begründet, daß Jerusalem die Stadt des Einen Nationalheiligtums zugleich die Stadt des davidischen Königtums war. Die RA יָשַׁב לְמִשְׁפָּט ist hier von den richterlichen Personen (vgl. 29, 10 mit 9, 5. Jes. 28, 6), welche zu Gericht sitzen, übergetragen auf die Stühle, welche zu Gericht niedergesetzt sind und dastehen (vgl. 125, 1 und *θρόνος ἔκειτο* Apoc. 4, 2). Der Trg. denkt an Stühle im Tempel, näml. an den erhöhten (im zweiten Tempel auf 2 Säulen ruhenden) Sitz des Königs im Vorhof der isr. Männer beim שׁער העליון, aber למשפט führt in den Palast 1 K. 7, 7; dieser war in der Blütezeit des davidischen Königtums auch der höchste Landesgerichtshof, der König der oberste Richter 2 S. 15, 2. 1 K. 3, 16 und Söhne, Brüder oder Verwandte des Königs seine Beisitzer und Räthe. Zur Zeit des D. ist das anders, aber die Anziehungskraft Jerusalems nicht allein als Stadt Jahve's, sondern auch als Stadt Davids bleibt stehen für alle Zeiten.

V. 6—9. Indem der D. dergerstalt das Bild der vaterländischen Friedensstadt sich vor die Seele stellt, das Bild der Herrlichkeit, die sie immer noch besitzt, und der größeren, die sie vordem hatte, breitet er aus der Ferne in aufflammender Liebe segnend die Hände darüber und fordert alle Volksgenossen rings umher und allerorten auf: *apprecamini salutem Hierosolymis*. So richtig Ges. *thes.* p. 1347, denn wie שְׁאַל לוֹ לְשָׁלוֹם (Jer. 15, 5) bed. sich nach jemandes Wolergehen erkundigen und ihn mit der Frage: הֲשָׁלוֹם לָךְ begrüßen, so wie דַּבְּרוּ לְשָׁלוֹם (Gen. 37, 4) jemanden mit dem Wunsche שָׁלוֹם לָךְ anreden, so bed. שְׁאַל שָׁלוֹם jemandes Wolergehen erfragen, gern wissen mögen und gern sehen, daß es ihm wolgeht, also von dem Wunsche daß es ihm wolgehe beseelt sein, syr. שׁאל שלמא לְ geradezu: jemanden grüßen, denn das fragende הֲשָׁלוֹם לָךְ und das anwünschende שָׁלוֹם לָךְ *εἰρήνη σοί* (Lc. 10, 5. Joh. 20, 19 ff.) sind beide gleichen Quelles und Sinnes. Die von Ew. empfohlene LA אֹהֲבֵךְ ist eine hier eingedrungene Erinnerung an Iob

1) In Synagoge und Kirche ist die Deutung des v. 3 vom Parallelismus des himmlischen und irdischen Jerusalems üblich geworden.

12, 6. Mit der Geliebten werden die Liebenden zusammengefaßt, mit der Mutter die Kinder. שָׁלָה alliterirt mit שָׁלוֹם; die nachdrückliche Form יִשְׁלָיוּ kommt auch sonst außer Pausa vor (z. B. 57, 2). In v. 7 wird die Alliteration von עָלוֹם und שַׁלְוָה wiederaufgenommen, beide klingen mit dem Namen Jerusalems zusammen. *Ad elegantiam facit,* bem. Venema, *perpetua vocum ad se invicem et omnium ad nomen Hierosolymae alliteratio.* Beides zusammen kennzeichnet das Stufenlied als solches. Wolfahrt — ruft der D. der h. Stadt aus der Ferne zu — sei in deiner Vormauer, Wolergehn in deinen Palästen d. i. draußen und drinnen; חֵיל Zwinger, Umwallung (v. חוּל umringen, arab. حول ringsum, gleich richtig חֵיל oder חֵל geschrieben) und אַרְמְנוֹת als Parallelwort wie 48, 14. Der Doppelbeweggrund so angelegentlichen Friedenswunsches ist Liebe zu den Brüdern und Liebe zu dem Hause Gottes. Um der Brüder willen ist er freudig entschlossen, Frieden (*τὰ πρὸς εἰρήνην αὐτῆς* Lc. 19, 42) von Jerusalem zu sprechen (דַּבֶּר נָא wie 87, 3, Dt. 6, 7 LXX *περὶ σοῦ*, vgl. דִּבֶּר שָׁלוֹם mit אֶל und לְ Frieden zusprechen 85, 9. Est. 10, 3), ob des Hauses Jahve's will er Gutes (d. i. was zu ihrem Besten gereicht) ihr erstreben (wie בִּקֵּשׁ טוֹבָה לְ Neh. 2, 10 vgl. דָּרַשׁ שְׁלוֹם Dt. 23, 7. Jer. 29, 7). Denn obwol nach vorübergehendem Besuche nun wieder von Jer. fern, bleibt er doch mit der h. Stadt als dem Ziele seines Sehnens und mit den dort Wohnenden als seinen Brüdern und Freunden in Liebe verbunden. Jerusalem ist und bleibt Gesamtisraels Herz, so gewiß als Jahve, der dort sein Haus hat, Gesamtisraels Gott.

PSALM CXXIII.

Aufblick zum HErrn in Zeiten der Schmach.

1 **Zu dir erheb' ich meine Augen,** **im Himmel Thronender!**
Siehe wie die Augen von Knechten **auf die Hand ihres Herrn,**
2 **Wie die Augen einer Magd auf die Hand** **ihrer Gebieterin:**
So unsere Augen auf Jahve unsern Gott, **bis er uns begnade.**

3 **Begnade uns, Jahve, begnade uns,** **denn satt genug sind wir von Schmach.**

4 **Zur Genüge satt hat unsere Seele**
Den Hohn der Uebermütigen, **die Schmach von Despoten.**

Mit dem vorigen Ps. ist dieser durch Gemeinsamkeit des Gottesnamens יהוה אלהינו verbunden. Alsted († 1638) gibt ihm die kurze sinnige Aufschrift *oculus sperans.* Es ist ein Aufblick harrenden Glaubens zu J. unter zwingherrischer Bedrückung. Daß dieser Ps. gereimt erscheint „wie kaum ein anderes Stück des A.T." (Reuß), kommt nur von jenen Flexionsreimen, welche im Tefilla-Stil sich von selbst einstellen.

V. 1—2. Aller Menschen und insbesondere der Gemeinde Geschicke liegen in der Hand des in der unnahbaren Herrlichkeit des Himmels thronenden alles beherrschenden Königs und alles entscheidenden Richters. Zu ihm empor hebt der D. seine Augen, zu ihm die

Gemeinde, mit welcher er ihn יהוה אלהינו nennen darf, gleichwie der Knechte Augen auf die Hand ihres Herrn, einer Magd Augen auf die Hand ihrer Gebieterin gerichtet sind, denn diese Hand regiert das ganze Haus, und ihrer Winke und Weisungen sind sie in gespanntester Aufmerksamkeit gewärtig. Die von Israel sind Jahve's Knechte, die Gemeinde Israel ist Jahve's Magd. In seiner Hand liegt ihre Zukunft. Endlich wird er sich der Seinen erbarmen. Darum geht ihr Sehnsuchtsblick nach Ihm hin, ohne zu ermüden, bis daß er gnädig ihre Drangsal wende. Ueber das *i* von הַיֹּשְׁבִי s. zu Ps. 113. 114. Die Verbindung mit בַּשָּׁמַיִם ist wie 113, 5. Richt. 8, 11. Ez. 27, 3. אֲדוֹנֵיהֶם ist ihr gemeinsamer Herr, denn es wird, da im Gegenbilde der Allherr gemeint ist, als *plur. excellentiae* gedacht sein, wie es überh. als eig. Plur. nur selten (Gen. 19, 2. 18. Jer. 27, 4) vorkommt.

V. 3—4. Die 2. Str. nimmt das רַחֲמֵנוּ wie im Echo auf. Sie beginnt mit einem Kyrie eleison, welches in staffelförmig anschwellender Weise begründet wird. Schon reichlich ist die Gemeinde mit Schmach gesättigt. רַב ist ein abstractes „viel" und רַבַּת (vgl. 65, 10. 120, 6) concret „ein großes Maß", wie רַבָּה 62, 3 etwas Großes (s. Böttcher §. 624). Das verinnerlichende, verinnigende לָהּ lautet überein mit 120, 6 — wahrsch. Anzeichen Eines Verf. בּוּז verstärkt sich, wie בַּז Ez. 36, 4., durch לַעַג. Der Art. von הַלַּעַג ist rückweisend (Ew. §. 290[d]): von solchem Spott der Wolgemuten d. i. fleischlich Sichern, Selbstvertrauensvollen (הַשַּׁאֲנַנִּים wie Sach. 1, 6). Rückweisend ist auch הַבּוּז, aber da viertmalige Wiederholung des Art. unschön wäre, sagt der D. hier לגאיוונים (s. über die Schreibung des *Chethîb* Baer zu d. St.) mit dem zur Umschreibung des Gen. dienenden לְ. Die Masora zählt dieses Wort unter die 15 כתיב חדא וקרינן תרתין (als eins geschriebenen und als zwei zu lesenden Wörter). Das *Kerî* lautet näml. לְגַאֲי יוֹנִים *superbis oppressorum* (יוֹנִים *prt. Kal.* wie הַיּוֹנָה Zef. 3, 1 u. ö.). Aber abgesehen davon, daß für גַּאֲי von dem unbekannten גָּאָה eher גַּאֵי von גָּאָה (Form der Gebrechen, verkürzt גָּא) zu vocalisiren wäre, erscheint diese genit. Verbindung als gesucht und inwiefern sie einen Unterschied unter den Bedrückern macht als unpassend. Der D. meinte sicher לְגַאֲיוֹנִים oder לַגַּאֲיוֹנִים. Dieses גַּאֲיוֹן (n. d. F. רָעְיוֹן, אֲבִיוֹן, עֲלִיוֹן) ist viell. eine absichtliche Neubildung für *ὑπερήφανοι*, womit es die Griechen übers. Saadia erkl. und übers. nach dem talm. לֶגְיוֹן oder לִגְיוֹן (Plur. לִגְיוֹנוֹת) *legio*, aber in der jüd. Liturgie (wie im Gebete נַחֵם), nicht aber im Psalter läßt sich ein solches gräcisirtes lateinisches Wort (*λεγεών*) erwarten. Dunasch ben-Labrat (um 960) hält גאיונים für ein zusammengesetztes Wort in der Bed. von הַגַּאִים הַיּוֹנִים. In der That mag der D. die sonst ungebräuchliche Adjektivform גַּאֲיוֹנִים gewählt haben, weil sie an יוֹנִים erinnert, obgleich sie kein Compositum wie הַבְּרִיוֹנִים ist. Ist der Ps. ein maccabäischer, so liegt es nahe, in לגאיוונים eine Anspielung auf die Despotenherrschaft der יְוָנִים zu finden.

PSALM CXXIV.

Der Retter vom Tode in Wassern und Schlinge.

1 Wär' nicht Jahve gewesen für uns,
Möge Israel sagen —
2 Wär' nicht Jahve gewesen für uns,
Als aufstanden wider uns Menschen:

3 Alsdann hätten lebendig sie uns verschlungen,
Als sich entflammte ihr Zorn an uns —
4 Alsdann hätten die Wasser uns ersäuft,
Der Strom wäre übergegangen über unsere Seele —
5 Alsdann wären übergegangen über unsere Seele
Die hochtrotzenden Wasser.

6 Gelobt sei Jahve, der uns nicht hingegeben
Eine Beute ihren Zähnen!
7 Unsere Seele, wie ein Vogel ist sie entronnen
Aus der Vogler Strick:
Der Strick ward zersprengt
Und wir — wir entrannen.

8 Unsere Hülfe ist im Namen Jahve's,
Des Erschaffers Himmels und der Erden.

Mit der Aussage רבת שבעה־לה נפשנו des 4. Stufenliedes deckt sich נחלה עבר על־נפשנו dieses 5., auch berühren sich beide in den sinnverwandten und nach einer zeitgeschichtlichen Anspielung aussehenden Neubildungen גֵּאֵרוֹנִים und זֵרֹנִים. Das לְדָוִד fehlt in LXX *AB* hier wie in 122, fehlt außer dem Trg. überhaupt in den alten Uebers. und steht also nicht einmal textkritisch fest: es ist ein Ps. in der Weise der davidischen, an die er in den Bildern von den ersäufenden Wassern 18, 5. 17 (vgl. 144, 7) 69, 2 f. und von dem Vöglein sich anschließt, vgl. auch zu לוּלֵי 27, 13., zu אָדָם von feindlichen Menschen 56, 12., zu בָּלַע חַיִּים 55, 16., zu בָּרוּךְ ה׳ 28, 6. 31, 22. Das schöne Lied bekundet seine jüngere Abkunft durch sein aramaisirendes und nach Art der späteren Poesie sich in allerlei Verzierungen der Sprache gefallendes Gepräge. Die Kunst der Form besteht weniger in strophischem Ebenmaß, als darin daß, um einen Schritt vorwärts zu thun, immer um einen halben Schritt rückwärts gegangen wird. Luthers Nachbildung (1524): Wär Gott nicht mit uns diese Zeit hat die Aufschrift: „Der Rechtgläubigen Salve Guarde".

V. 1—5. Gemeinhin übers. man: Wenn es nicht J. war, der für uns war. Aber das שׁ gehört ungeachtet des vorausgestellten Subj. (vgl. Gen. 23, 13) mit לוּלֵי zus., indem im aramaisirenden Hebräisch (vgl. dagegen Gen. 31, 42) לוּלֵי שֶׁ (vgl. לוּלֵי אֶלָּא) *nisi* (eig. *nisi quod*) bed., wie im Aram. (דִּ) שֶׁ (לוּאִי) לְוַי *o si* (eig. *o si quod*). Auch das diesem Ps. im A. T. eigentümliche אֵזַי für אָז folgt dem Vorbilde des dialektischen אֵדַיִן (הֵדֵין, הֵידֵין), obwol auch schon das Althebräische die gleiche Endung in אָזַי vgl. אַזַּי = *ajjaj*, חִנַּי = *hinnaj* und wol auch אֵלַי u. dgl. = *elaj* aufweist. Syntaktisch bedient sich die ältere Sprache, um den Nachsatz von לוּלֵי (לוּלֵא) nachdrücklich zu beginnen, des bestätigenden

כִּי Gen. 31, 42. 43, 10., hier steht אֲזַי (LXX gut ἄρα) wie 119, 92. Das ל in תֶּהְיֶה לָנוּ ist beidemal *rafe* nach der zu 52, 5 erörterten Regel. Als Menschen אָדָם wider Israel sich erhoben und ihr Zorn an ihnen entbrannte, wären sie, die der feindlichen Welt gegenüber in sich selbst Ohnmächtigen, lebendig verschlungen worden, wenn sie nicht J. für sich, wenn sie Ihn nicht auf ihrer Seite gehabt hätten. Lebendig verschlungen wird sonst vom plötzlich und gewaltsam hinraffenden Hades gesagt 55, 16. Spr. 1, 12., hier aber, wie v. 6 zeigt, von den als wilde Bestien vorgestellten Feinden. In v. 4 wird die Feindesmacht, die sich über sie herwälzte, wie Jes. 8, 7 f. die assyrische, mit einem überflutenden Strome verglichen. נַחְלָה Strom ist *Milel,* zunächst Acc.: nach dem Strome hin Num. 34, 5., dann aber auch als Nominativ wie חֲרָסָה, גַּיְלָה, הַמָּוָתָה u. dgl. (vgl. vulgärgriech. ἡ *νύχθα*, ἡ *νεότητα*) verwendet, so daß הָ֫ sich zu ה֫ (ה֫) wie נָ֫ zu מֹ֫, וֹ֫ zu ן֫, ם֫ verhält (Böttch. §. 615). Diese jüngsten Ps. lieben solche Verzierungen durch verschönerte Formen und aramäische oder aramaisirende Wörter. זֵדוֹנִים (von A. S. Th. mit *ὑπερήφανος* übersetzt) ist ein zwar nicht unhebräisch gebildetes, aber im Chald. heimischeres Wort, das Targumwort für זֵדִים 86, 14. 119, 51. 78 (auch 54, 5 für זָרִים), obwol nach Levy die HSS nicht זֵדוֹנִין sondern זֵדָנִין bieten. A. u. St. übers. das Targ.: der König welcher gleicht den übermütigen Wassern (לְמַוֵּי זֵדוֹנְיָא) des Meeres (Antiochos Epiphanes? — der Syr. übers. נחלה mit *degletho* Tigris). Ueber עָבַר vor mehrzähligem Subj. s. Ges. §. 147.

V. 6—8. Nachdem die Thatsache des göttlichen Beistandes ausgesprochen, folgt v. 6 der Dank dafür und v. 7 der Jubel der Geretteten. Die Feinde sind v. 6 ihrer Blutgier wegen als Raubthiere gedacht, wie im B. Daniel die Weltreiche; v. 7 wegen ihrer Hinterlist als יְקוּשִׁים. Man übers. nicht: Unsere Seele ist gleich einem Vogel der entronnen (Riehm, der deshalb lieber נְמָלְטָה als Part. lesen will), wobei נפשׁנו כצפּור accentuirt sein würde, sondern: unsere Seele (Subj. mit Groß-*Rebîa*) ist wie ein Vogel (כְּצִפּוֹר ohne den hier unpassenden gattungsbegrifflichen Art. wie Hos. 11, 11. Spr. 23, 32. Iob 14, 2) entronnen aus der Schlinge des Vogelstellenden (יוֹקֵשׁ, sonst יָקוּשׁ, יָקֹושׁ Vogler 91, 3). נִשְׁבָּר (mit *ā* bei *Rebia*, nach a. LA נִשְׁבַּר) ist 3 *pr.:* die Schlinge ward zersprengt und wir — wir wurden frei. Den epiphonematischen Schluß bildet in v. 8 (vgl. 121, 2. 134, 3) der allgemeine, hier beziehungsvolle Ged.: die Hülfe Israels steht im Namen Jahve's, des Weltschöpfers, d. i. dem als solcher offenbaren und fort und fort sich bewährenden. Will die Weltmacht die Gemeinde Jahve's sich gleichartig machen oder vernichten, so rettet diese nicht Verläugnung ihres Gottes, sondern treues, bis zum Tode standhaftes Bekenntnis.

PSALM CXXV.

Der Wall Israels gegen Versuchung zum Abfall.

1 Die in Jahve vertraun sind wie der Zionsberg,
Der nicht wankt, auf ewig steht er fest.
2 Jerusalem — Berge sind rings um sie
Und Jahve rings um sein Volk
Von nunmehr und bis ewig.

3 Denn nicht verbleiben wird der Bosheit Scepter
Auf dem Loose der Gerechten,
Daß nicht etwa ausstrecken die Gerechten
Nach dem Unrecht ihre Hände.

4 O zeig dich gütig, Jahve, den Guten
Und Geraden in ihren Herzen.
5 Die aber ablenken ihre gewundnen Pfade —
Die lasse dahinfahren Jahve mit den Uebelthätern.
Friede über Israel!

Den äußern Anlaß zur Anfügung dieses Ps. an den vorigen bot das Stichwort יִשְׂרָאֵל. Die Situation ist wie in Ps. 123. 124. Das Volk ist unter fremder Herrschaft. In dieser liegt ein verführerischer Anlaß zum Abfall. Bereits scheiden sich Fromme und Abtrünnige. Die Treugebliebenen werden aber nicht immer geknechtet bleiben. Um Jerusalem sind Berge, aber noch mehr: Jahve, der Felsen festester, J. umgibt sein Volk.

Daß dieser Ps. einer der jüngsten ist, zeigt sich an dem umständlichen יְשָׁרִים בְּלִבּוֹתָם statt des alten יִשְׁרֵי־לֵב, an פעלי הָאוֶן statt des sonstigen פעלי און und auch an לְמַעַן לֹא (außer hier nur 119, 11. 80. Ez. 19, 9. 26, 20. Zach. 12, 7) statt לְמַעַן אֲשֶׁר לֹא oder פֶּן.

V. 1—2. Die Unerschütterlichkeit, welche die auf J. Vertrauenden in aller Versuchung und Anfechtung bewähren, wird mit dem Zionsberge verglichen, weil der Gott, an dem sie gläubig hangen, der auf Zion Thronende ist. Das Fut. יֵשֵׁב bed.: er sitzt und wird sitzen, also: er bleibt sitzen, vgl. 9, 8. 122, 5. Aeltere Ausll. meinen um der chald. und röm. Katastrophe willen den himmlischen Zion verstehen zu müssen, aber jene traf ja nur die Bauten auf dem Berge, nicht diesen selbst, der an sich und seiner Bestimmung nach (s. Mi. 3, 12. 4, 1) unerschüttert blieb. Auch v. 2 ist ja kein anderes als das irdische Jer. gemeint. Die h. Stadt hat eine natürliche Umwallung von Bergen und das h. Volk, das darin wohnt und anbetet, hat einen noch unendlich höheren Schutz an J. der es rings umgibt (s. zu 34, 8), wie etwa eine feurige Mauer (Zach. 2, 9) oder ein unüberschreitbar breiter und gewaltiger Strom (Jes. 33, 21), was sich auch jetzt bestätigen wird, denn u. s. w. Statt aus dem Satze v. 2 zu Erwartendes mit לכן zu folgern, bestätigt ihn der D. mit כי durch sicher zu Erwartendes.

V. 3. Der Druck der Weltmacht, welcher jetzt auf dem h. Lande lastet, wird nicht ewig währen, die Dauer der Drangsal ist genau nach der Widerstandskraft der Gerechten bemessen, welche Gott durch Drang-

sal prüft und läutert, aber nicht ohne sie zugleich gnädiglich zu bewaren. שֵׁבֶט הָרֶשַׁע ist heidnisches Scepter und הַצַּדִּיקִים die an der Religion der Väter festhaltenden Israeliten, גּוֹרָל (*κλῆρος = κληρονομία*) heißt das h. Land, dessen alleinberechtigte Erben diese Gerechten sind. נוּחַ bed. sich wo niederlassen und niedergelassen aufliegen oder ruhen (vgl. Jes. 11, 2 mit Joh. 1, 32 *ἔμεινεν*). Die LXX übers. *οὐκ ἀφήσει* d. i. לֹא יַנִּיחַ (vgl. dagegen יָנִיחַ er wird herabsenken Jes. 30, 32). Nicht auf die Dauer wird das Scepter heidnischer Tyrannei auf dem h. Lande ruhen. Gott wird das nicht zulassen: damit nicht zuletzt vermöge der Macht, welche Druck und Gewöhnung über die Menschen ausüben, auch die Gerechten sich an dem herrschenden widergöttlichen Treiben betheiligen; שָׁלַח mit בְּ: sich an etw. vergreifen oder auch nur (wie Iob 28, 9) Hand daran legen (öfter mit עַל). Wie hier עַוְלָתָה, ist auch 80, 3 die dem Locativ gleiche Form mit Präp. verbunden.

V. 4—5. Auf dem Grunde des starken Glaubens v. 1 f. und der getrosten Hoffnung v. 3 erhebt sich nun die Bitte, daß J. doch den Getreuen bald das ersehnte Gut der Freiheit zuwenden, die Bekenntnisscheuen und mit Abfall Umgehenden dagegen samt den erklärt Bösen aus dem Wege räumen möge. Denn so sind v. 4 f. gemeint. טוֹבִים (in den Sprüchen wechselnd mit צַדִּיקִים 2, 20 *opp.* רְשָׁעִים 14, 19) sind hier die dem guten Willen Gottes gemäß Rechtgläubigen und Rechthandelnden[1] oder, wie das Parallelglied erklärt (wo לְיִשְׁרִים wegen des Zusatzes keines Art. bedurfte), die im Grunde ihres Herzens gerad, wie Gott es haben will, Gesinnten. Diesen erbittet der D. Gutes, näml. Bewarung vor Verleugnung und Befreiung aus der Knechtschaft, denen dagegen welche beugen (חִשָּׁה) ihre krummen Pfade d. i. ihre Pfade in krummer Richtung vom rechten Wege ablenken (עֲקַלְקַלּוֹתָם vgl. Richt. 5, 6 nicht minder als Am. 2, 7. Spr. 17, 23 Objektsacc., was näher liegt als daß es Acc. der Richtung nach Num. 22, 23 *extr.* vgl. Iob 23, 11. Jes. 30, 11) — denen wünscht er, daß J. sie hinwegräumen möge (הוֹלִיךְ wie أَهْلَكَ *perire facere = perdere*) samt den Uebelthätern d. i. den offenbaren Sündern, denen diese Lauen und Schlauen, Falschen und Zweideutigen an Gefährlichkeit für die Gemeinde um nichts nachstehn. LXX richtig: *τοὺς δὲ ἐκκλίνοντας εἰς τὰς ϛραγγαλιὰς* (*A. διαπλοκάς, S. σκολιότητας, Th. διεστραμμένα*) *ἀπάξει κύριος μετὰ κτλ.* Zuletzt faßt der D. alle seine Hoffnungen, Bitten und Wünsche, indem er wie priesterlich segnend seine Hände über Israel ausstreckt, in das Eine שָׁלוֹם עַל־יִשְׂרָאֵל zusammen. Er meint *τὸν Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ* Gal. 6, 16. Auf diesen ruft er Frieden herab. Friede ist das Ende der Tyrannei, der Feindschaft, der Zerrissenheit, der Unruhe, der Angst; Friede ist Freiheit und Harmonie und Einheit und Sicherheit und Seligkeit.

---

1) Der Midrasch erinnert hier an ein talmudisches Räthsel: es kam ein Guter (Mose Ex. 2, 2) und empfing Gutes (die Thora Spr. 4, 2) von dem Guten (Gott Ps. 145, 9) für die Guten (Israel Ps. 125, 4).

PSALM CXXVI.

Freudenernte nach Thränensaat.

1 Als heimführte Jahve die Heimkehrenden Zions,
War's uns wie Träumenden.
2 Da füllte Lachen unseren Mund
Und unsere Zunge Jubel,
Da sagte man unter den Heiden:
„Großes hat Jahve gethan an ihnen" —
3 Großes hat Jahve gethan an uns,
Wir wurden fröhlich.

4 O führe zurück, Jahve, unsere Weggeführten
Wie Regenbäche im Mittagsland!
5 Die aussäen mit Thränen,
Werden mit Jubel ernten.
6 Er gehet hin und wieder unter Weinen,
Tragend die Streu des Samens —
Kommt einher mit Jubel,
Tragend seine Garben.

Mit diesem Ps., den das Stichwort צִיּוֹן mit dem vorigen verknüpft, verhält es sich ganz wie mit Ps. 85, der auch einerseits für die Wiederbringung der Gefangenen Israels dankt und andererseits über den immer noch nicht völlig gewichenen Zorn zu klagen hat und um nationale Wiederherstellung bittet. Es gibt zwar Ausll., welche auch den dankenden Rückblick, mit welchem dieses Stufenlied v. 1—3., wie jener korah. Ps. v. 2—4, anhebt, in die Zukunft verlegen (unter den Uebers. folgerichtiger wenigstens, als die älteren, Lth.), aber aus Gründen, die sich durch Ps. 85 widerlegen und die schon den Forderungen der Syntax gegenüber verstummen müssen.

V. 1—3. Wenn man sich, um zu beweisen daß הָיִינוּ כְּחֹלְמִים *erimus quasi somniantes* (Trg.: wie Gesundende nach Iob 39, 4. Jes. 38, 16) bed. könne, auf Stellen wie Jes. 1, 9. Gen. 47, 25 oder auf andere, wo וְהָיִינוּ *perf. consec.* ist, beruft, so sind das syntaktisch verschiedene Fälle; hier ist eine andere Uebers. als der LXX: ἐν τῷ ἐπιστρέψαι κύριον τὴν αἰχμαλωσίαν Σιὼν ἐγενήθημεν ὡς παρακεκλημένοι (כְּנֶחָמִים?, Hier. richtig *quasi somniantes*) unmöglich. Ebenso falsch aber ists, wenn Hier. weiter übers.: *tunc implebitur risu os nostrum,* denn zwar hat das Fut. nach אָז in zukunftgeschichtlichen Zusammenhängen wie 96, 12. Zef. 3, 9 Futurbed., immer aber Imperfektbed. nachdem einmal vergangenheitsgeschichtlicher Ton angeschlagen Ex. 15, 1. Jos. 8, 30. 10, 12. 1 K. 11, 7. 16, 21. 2 K. 15, 16. Iob 38, 21., also: *tunc implebatur.* Es sind die wieder auf vaterländischem Boden heimischen Exulanten, welche hier in die schöne Zeit zurückblicken, wo ihr Geschick plötzlich eine andere Wendung nahm, indem der Gott Israels das Herz des Besiegers Babels lenkte, sie freizugeben und in ehrenvoller Weise nach ihrer Heimat zu entlassen. שִׁיבַת ist weder s. v. a. שְׁבִית, noch braucht man so zu lesen (Olsh. Böttch. Hupf.); שִׁיבָה (v. שׁוּב wie בִּיאָה, קִימָה) bed. die Rückkehr und dann die Rückkehrenden, freilich eine Neuerung dieses sehr späten D. Als heimbrachte J. die Heim-

ziehenden Zions — will der D. sagen — waren wir wie Träumende. Meint er damit: die lange siebzigjährige Leidenszeit lag hinter uns wie ein entschwundener Traum (Jos.-Kimchi) oder: die plötzlich angebrochene Erlösung schien uns anfangs nicht Wirklichkeit, sondern ein schöner Traum zu sein? Der Wortlaut ist für Letzteres: wie solches nicht wirklich Erlebende, sondern nur Träumende. Da — fährt der D. fort — füllte sich mit Lachen unser Mund (Iob 8, 21) und unsere Zunge mit Jubel, indem näml. der Eindruck des mit der bisherigen Trübsal contrastirenden Glückes den Mund weit aufzuthun drängte, damit die Freude wie in vollem Strom ausbrechen könne, und die jubelvolle Stimmung die Zunge zu Jubelrufen drängte, die wegen des unerschöpflichen Stoffs kein Ende nehmen wollten. Und wie ehrfurchtgebietend stand Israel damals unter den Völkern da, wie staunenerregend wirkte auf sie die wundersame Wandlung seines Geschickes! Selbst die Heiden bekannten, daß das Jahve's Werk sei und daß er Großes an ihnen gethan (Jo. 2, 20f. 1 S. 12, 24) — die herrlichen Weissagungen Jesaia's wie 45, 14. 52, 10 und anderwärts gingen in Erfüllung. Die Gemeinde ihrerseits besiegelt jenes Bekenntnis aus Heidenmund. Das eben machte sie so fröhlich, daß Gott durch solche Großthat sich zu ihr bekannte.

V. 4—6. Aber noch ist das macht- und gnadenreich begonnene Werk nicht vollendet; die bis jetzt Zurückgekehrten, aus deren Herzen dieser Ps. gedichtet ist, sind im Verh. zum Gesamtvolke nur wie ein kleiner Vortrab. Statt שבִיתֵנוּ liest das *Kerî* hier שְׁבִיתֵנוּ v. שְׁבִית Num. 21, 29 u. d. F. בְּכִית Gen. 50, 4. Wie wir anderwärts lesen, daß Jerusalem sich nach ihren Kindern sehnt und J. ihr zuschwört: sie alle sollst du anthun wie Geschmeide und dir umgürten wie eine Braut Jes. 49, 18.: so geht hier der D. von der Vorstellung aus, daß das h. Land nach reichlichem neubelebendem Bevölkerungs-Zufluß sich sehnt, wie der Negeb d. i. das judäische (Gen. 20, 1) und überh. das nach der Sinai-Wüste hin gelegene Südland nach den zur Sommerszeit verschwindenden und zur Winterszeit regelmäßig wiederkehrenden Regenwasserströmen lechzet. Ueber אֲפִיק ‚wasserhaltiges Rinnsal' s. zu 18, 16. Uebersetzt man *converte captivitatem nostram* (wie Hier. nach LXX), so kommt man mit dem Bilde nicht zurecht, wogegen es sich bei der Uebers. *reduc captivos nostros* ebenso schön zum Obj. als dem regierenden Verbum fügt. Haben wir נֶגֶב richtig nicht auf das Land des Exils, sondern das Land der Verheißung bezogen, dessen Gestalt dermalen der Verheißung noch so unähnlich ist, so werden wir nun auch unter denen die in Thränen säen nicht die Exulanten, sondern die bereits Heimgekehrten verstehen, die den alten heimatlichen Boden wieder bestellen und zwar mit Thränen, weil das Erdreich ausgetrocknet ist und wenig Hoffung gibt daß der Same aufgehe. Aber dieser thränenvollen Aussaat wird eine Freudenernte folgen. Man erinnert sich dabei der Dürre und des Miswachses, womit die neue Colonie zur Zeit Haggai's heimgesucht ward, und des vom Propheten darauf hin, daß das Werk des Tempelbau's rüstig fortgesetzt werde, verheißenen künf-

tigen Segens. Hier aber ist die thränenvolle Aussaat nur ein Bild der neuen Grundlegung, welche unter kümmerlichen und gedrückten Verhältnissen wirklich nicht ohne viele Thränen Ezr. 3, 12 vor sich ging, im Allgem. aber deckt sich das Psalmwort mit dem Worte des Bergpredigers Matth. 5, 4: Selig sind die da Leid tragen, denn sie sollen getröstet werden. Subj. zu v. 6 ist der Landmann und ohne Bild jedes Mitglied der *ecclesia pressa*. Die Gerundivconstr. 6^a (wie 2 S. 3, 16. Jer. 50, 4 vgl. die mehr indogermanische Ausdrucksweise 2 S. 15, 30) malt das andauernde Dahingehen, hier Hin- und Wiedergehen des leidvoll in sich Gekehrten, 6^b das zweifellose Kommen und sichere Auftreten des über Erwarten Hochbeglückten. Jener trägt מֶשֶׁךְ הַזָּרַע den Samenzug = Samenwurf (denn מָשַׁךְ הַזֶּרַע Am. 9, 13 bed. den Samen längshin in die Furchen auswerfen), dieser seine Garben, den beschämenden Ertrag (תְּבוּאָה) seiner, wie es ihm schien, aussichtslosen Aussaat. Wie unter der Aussaat Alles zu verstehen ist, was der Einzelne zum Baue des Reiches Gottes beiträgt, so unter den Garben die heilsame Frucht, welche, indem Gott über Bitten und Verstehen sein Gedeihen dazu gibt, daraus hervorwächst.

PSALM CXXVII.

An Gottes Segen ist alles gelegen.

1 Wenn Jahve nicht baut das Haus,
Arbeiten vergeblich daran die es bauen.
Wenn Jahve nicht bewacht die Stadt,
Bleibt vergeblich schlaflos wer sie bewachet.

2 Vergeblich ists daß ihr frühe aufsteht
Und spät erst euch niedersetzet,
Essend Brot mühvoller Arbeit —
Ebenso gibt er seinem Liebling im Schlafe.

3 Sieh ein Erbtheil Jahve's sind Söhne,
Ein Lohn Frucht des Leibes.
4 Wie Pfeile in eines Helden Hand,
Also Söhne der Jugend.

5 O Heil dem Manne,
Der seinen Köcher davon voll hat:
Nicht zuschanden werden sie,
Wenn sie sprechen mit Feinden im Thore.

Das überschriftliche לִשְׁלֹמֹה, welches in LXX meistens (ausgen. Theodoret Syrohex. und einige Codd.) fehlt, ist diesem Stufenliede nur deshalb beigeschrieben, weil man in v. 2 nicht allein eine Anspielung auf den Namen יְדִידְיָה fand, den Salomo von Nathan empfing 2 S. 12, 25., sondern auch auf seine Ausstattung mit Weisheit und Reichtum im Traume zu Gibeon 1 K. 3, 5 ff., wozu noch die Mischleform des Ps. kommt, denn wie das Spruchlied, die erweiterte Form des Maschal, besteht er aus einer Doppelschnur von Sprüchen, deren Ausdruck mannigfach an das Spruchbuch erinnert (עֲצַבִּים v. 2 mühsame Anstrengungen wie Spr. 5, 10; מְאֻחָרִי wie Spr. 23, 30; בְּנֵי הַנְּעוּרִים v. 4 die im Jugendalter gezeugten Söhne wie

Spr. 5, 18 אֵשֶׁת נְעוּרִים ein im Jugendalter vermähltes Weib; בַּשַּׁעַר v. 5 wie Spr. 22, 22. 24, 7) und welche zusammen wie die Entfaltung des Spruches 10, 22 sind: *Der Segen Jahve's, der macht reich und die Arbeit fügt nichts hinzu neben ihm.* Schon Theodoret bemerkt, von der naheliegenden Voraussetzung aus daß v. 1 auf den Tempelbau ziele, wie viel besser der Ps. in die Zeit Zerubabel-Josua's passe, wo der Tempelbau durch die feindlichen Nachbarvölker gefährdet war und bei der verhältnismäßig geringen Zahl der aus dem Exil Heimgekehrten eine zahlreiche Familie und besonders viele Söhne als ein doppelt und dreifach kostbarer Gottessegen erscheinen mußten.

V. 1—2. Daß an Gottes Segen alles gelegen, erweist der D. an Beispielen aus den gottgeordneten Lebenskreisen der Familie und des Staates. Die Herstellung des Hauses, das uns Obdach gewährt, der Bestand der Stadt, in der wir sicher und geruhig wohnen, die Erlangung der Güter, die das Leben erhalten und verschönern, die Erzeugung und Auferziehung von Söhnen, die dem alternden Vater zur starken Stütze gereichen — alles das sind Dinge, welche von Gottes Segen abhängen, ohne daß natürliche Vorbedingungen sie gewährleisten, kluge Anstalten sie sicherstellen, unermüdliches Arbeiten sie erzwingen, ungeduldiges Sorgen und Murren sie ertrotzen können. Mancher baut sich ein Haus, aber er kann den Bau nicht hinausführen oder er stirbt darüber, ohne es beziehen zu können, oder der Bau mislingt durch unvorhergesehene Schäden oder wird, wenn er gelingt, eine Beute gewaltsamer Zerstörung: wenn nicht Gott selbst es bauet, so mühen sich daran (עָמַל בְּ Jon. 4, 10. Koh. 2, 21 vgl. arab. عَمِلَهُ er hat es gearbeitet *μετὰ πόνου*) umsonst die es Bauenden. Manche Stadt ist wolbestellt und scheint durch weise Vorsichtsmaßregeln vor jedem Unfall, vor Feuersbrunst und Ueberfall gesichert; aber wenn Gott selbst sie nicht hütet, so ists vergeblich daß solche, denen ihre Obhut vertraut ist, dem Schlafe entsagen und mit aller Hingabe ihres Amtes warten (שקד spalten, aufthun, arab. شَقَقَ, ein erst seit der Literatur der salomonischen Zeit häufiges Wort). Das Perf. im Nachsatze besagt das, wenn nicht jenes seitens Gottes geschieht, menschlicherseits erfolglos Geschehene, vgl. Num. 32, 23. Manche stehen früh auf, um an die Arbeit zu kommen, und zögern oder ziehen lange hinaus das Hinsitzen d. h. nicht: das sich Niederlegen (Hupf.), denn das heißt שָׁכַב, nicht יָשַׁב; wol auch nicht das Sichsetzen, um zu feiern und wie das Folg. zeigt zu essen (Hitz.), sondern, was mir jetzt natürlicher scheint: sie bleiben spät auf (מְאַחֲרֵי wie Jes. 5, 11) bei der Arbeit (Lth. de W. Olsh. Riehm); denn קום und שבת sind zwar äußerliche, aber nicht innerliche Gegensätze, da קום sich anschicken zu dem bed., was man im Zustande des שבת (vgl. Mal. 3, 3) vornimmt. Es ist euch vergeblich — ruft ihnen der D. zu — näml. dieses Arbeiten bis in die Nacht hinein: es bringt euch doch nicht was ihr erzwingen zu können meint, ihr eßt dabei doch nur Brot der Mühsale d. i. mit Müh und Noth (vgl. Gen. 3, 17 בְּעִצָּבוֹן) erschwungenes: כֵּן gleicherweise d. i. Gleiches, wie ihrs nur immer

durch mühe- und sorgenvolle Anstrengungen zu erschwingen vermöget, gibt Gott seinem Geminnten (60, 7. Dt. 33, 12) שֵׁנָא (= שֵׁנָה) im Schlafe (adv. Acc. wie בֹּקֶר, לַיְלָה, עֶרֶב) d. i. ohne unruhiges Selbstwirken, im Stande selbstloser Entäußerung und anspruchloser gelassener Hingabe an Ihn: *Gott beschert vber nacht*, sagt ein deutsches Sprichwort, und schon ein griechisches: *εἴδοντι κύρτος αἱρεῖ*. Böttch. faßt כֵּן im Sinne von „so = ohne Weiteres"; diesen Sinn hat כֵּן allerdings zuweilen (s. Einl. zu Ps. 110), aber nicht hier, wo es rückbezüglich an der Spitze des Satzes steht und wo was dieses mimische כֵּן besagen würde in שנא liegt.

V. 3—5. Mit הִנֵּה wird weiter auf ein besonders augenfälliges Beispiel für den Satz, daß alles an Gottes Segen liegt, hingewiesen. Neben בָּנִים gestattet פְּרִי הַבֶּטֶן (Gen. 30, 2. Dt. 17, 13) auch Töchter einzuschließen. Mit שָׂכָר (an Gen. 30, 18 erinnernd) verhält sichs wie mit נַחֲלַת. Wie hier dieses das Erbtheil nicht nach erbrechtlichem Anspruch, sondern nach dem freien Willen des Gebers bez., so jenes nicht den Lohn, der pflichtschuldig ausgezahlt, sondern die Belohnung, die nach freiem Ermessen ertheilt und zwar verheißungsgemäß erwartet, aber keinesfalls gefordert werden kann. Söhne sind eine Segensgabe von oben. Sie sind, zumal wenn aus jugendlicher Ehe entsprossen (*opp.* בְּנֵי־זְקֻנִים Gen. 37, 3. 44, 20) und demgemäß selber kräftig (Gen. 49, 3) und zur Zeit wo der Vater altert in der Blüte ihrer Jahre stehend, gleich Pfeilen in Helden-Hand — eine Vergleichung, welche dem D. Zeitverhältnisse nahe legten, in denen neben der Kelle das Schwert geführt und das Werk der nationalen Wiederherstellung Schritt um Schritt gegen offne Feinde, neidische Nachbarn und falsche Brüder vertheidigt werden mußte. Pfeile im Köcher genügten da nicht, man mußte sie nicht blos zur Hand, sondern בְּיַד in der Hand haben, um sie auflegen und sich wehren zu können. Welch ein Schatz war in einer solchen Zeit stets nothwendiger Kampfbereitschaft der Schutz und Trutz, den jugendkräftige Söhne dem älteren Vater und schwächeren Familiengliedern gewährten. Glückselig der Mann — ruft der D. aus — der solcher Pfeile seinen Köcher d. i. sein Haus voll hat, um die Feinde mit so vielen Pfeilen als eben noth thut bedienen zu können. Der Vater und eine solche ihn umgebende Söhne-Schaar (dies der complexe Subjektsbegriff) bilden eine nicht zu durchbrechende Phalanx. Gilt es mit Feinden im Thore zu reden d. i. ihnen freimütig ihr Unrecht vorzuhalten oder ihre ungerechte Anklage abzuwehren — sie werden nicht zuschanden d. h. nicht eingeschüchtert, entmutigt, entwaffnet. Ges. im *thes.* faßt wie schon Ibn-Jachja דִּבֵּר hier in der Bed. ‚verderben', aber Gen. 34, 13 bed. dieses *Pi.* hinterrücks (hinterlistig) handeln und 2 Chr. 22, 10 meuchlerisch beseitigen; diese von דבר *pone esse* (s. 18, 48. 28, 2) ausgehende Färbung des Begriffs paßt hier nicht und לֹא־יֵבֹשׁוּ ist der wenn man יִדַּבְּרוּ in seiner gemeinüblichen Bed. faßt entstehenden Vorstellung des Thores als Forum günstig. Ungerechte Richter, boshafte Verkläger, falsche Zeugen ziehen sich vor einer so wehrhaften

Familie scheu zurück. Das Gegentheil lesen wir Iob 5, 4 von Söhnen, auf welchen der Fluch ihrer Väter ruht.

PSALM CXXVIII.

Familienglück des Gottesfürchtigen.

1 Glücklich jeder, der Jahve fürchtet,
Der da wandelt in seinen Wegen.
2 Deiner Hände Erarbeitetes wirst du ja genießen,
Glücklich bist du und wol ist dir.

3 Dein Weib wie ein fruchtbarer Weinstock ist sie
Im Innern deines Hauses,
Deine Kinder wie Setzreise von Oliven
Rings um deinen Tisch.

4 Siehe, ja also wird gesegnet der Mann,
Der Jahve fürchtet.
5 Es segne dich Jahve aus Zion,
Und schaue das Wol Jerusalems
Alle Tage deines Lebens,
6 Und schaue Kinder deiner Kinder —
Friede über Israel!

Wie Ps. 127 an 126 angeschlossen ist, weil die Thatsache, daß Israel dergestalt von der Erlösung überrascht ward daß es zu träumen meinte, ihre Erklärung in der allgemeinen Wahrheit findet, daß Gott dem den er liebt im Schlafe bescheert was Andere durch Abmühn bei Tag und Nacht nicht zu erschwingen vermögen: so folgt Ps. 128 auf 127 aus gleichem Grunde wie Ps. 2 auf 1, es sind beidemal Psalmen zusammengestellt, deren einer mit אַשְׁרֵי beginnt und einer mit אַשְׁרֵי schließt. Uebrigens ergänzen sich Ps. 128 und 127. Sie verhalten sich zu einander ähnlich wie die neutest. Parabeln vom Schatz im Acker und der Einen Perle. Was den Menschen beglückt wird in Ps. 127 als Segensgabe und in Ps. 128 als Segenslohn dargestellt, indem hier was in שָׁכָר 127, 3 sich flüchtig andeutet zur Entfaltung kommt. Dort erscheint es als Geschenk der Gnade im Gegensatz zu gottentfremdetem menschlichen Selbstwirken, hier als Frucht des *ora et labora*. Ew. hält diesen und den vorigen Ps. für Tischlieder. Aber sie passen dazu schlecht, denn sie enthielten Selbstbespiegelungen statt Bitten und statt Segnungen des zu Genießenden.

V. 1—3. Das כִּי v. 2 bed. weder *denn* (Aq. *κόπον τῶν ταρσῶν σου ὅτι φάγεσαι*) noch *wenn* (S. *κόπον χειρῶν σου ἐσθίων*), es ist das geradezu affirmative, welches zuweilen so im Satze zurückgeordnet wird 118, 10—12. Gen. 18, 20. 41, 32.; Beweis für dieses versichernde כי ist das in Nachsätzen hypothetischer Vordersätze ungemein übliche כִּי עַתָּה oder auch כִּי־אָז Iob 11, 15 oder auch nur כִּי Jes. 7, 9. 1 S. 14, 39 *ja dann* — der Uebergang von der confirmativen in die affirmative Bed. ist an v. 4 unseres Ps. ersichtlich. Durch eigne Arbeit sich zu nähren ist eine Pflicht, welcher selbst ein Paulus sich nicht entziehen wollte (Act. 20, 34), und so das Erarbeitete eigner Hände (LXX *τοὺς καρ-*

πονὺς τῶν πόνων oder nach urspr. LA *τοὺς πόνους τῶν καρπῶν*[1]) zu essen ist ein großes Glück (טוֹב לָךְ wie 119, 71), denn wer es kann macht sich Andern nützlich und doch auch von ihnen unabhängig, er ißt das Segensbrot Gottes, welches süßer ist als das Gnadenbrot der Menschen. In nahem Zus. damit steht das Glück eines in sich befriedigten Hauses, eines lieblichen und stillen und hoffnungsreichen Familienlebens. „Dein Weib (אֶשְׁתְּךָ nur hier für אִשָּׁתְךָ) ist wie ein fruchtbringender Weinstock"; פֹּרִיָּה für פֹּרָה v. פָּרָה = פָּרַי mit festgehaltenem י des Stammes wie בּוֹכִיָּה Thren. 1, 16. Das Bild des Weinstocks eignet sich trefflich für das Weib, welche ein Absenker des Mannes ist und des männlichen Haltes bedarf wie die Rebe eines Stabes oder einer Hauswand (*pergula*). בִּירַכְתֵי בֵיתֶךָ gehört nicht zum Bilde, wie Kimchi meint, welcher an einen vom Zimmer aus ins Freie hinausrankenden Weinstock denkt; es ist der Winkel (יַרְכְּתֵי dinglich und künstlich s. v. a. natürlich יַרְכֵּי) d. i. Hintergrund, die Zurückgezogenheit des Hauses gemeint, wo die draußen nicht viel sichtbare Hausfrau ein ganz und gar in dem Glücke ihres Mannes und ihrer Familie aufgehendes Stillleben führt. Die von so edler Rebe stammenden Kinder, rings um den Familientisch aufgepflanzt, sind wie Oliven-Setzlinge, vgl. bei Euripides *Med.* 1098: *τέκνων ἐν οἴκοις γλυκερὸν βλάστημα* und *Herc. fur.* 839: *καλλίπαις στέφανος*. So frisch wie abgesenkte junge Olivenbäumchen und so vielverheißend sind sie.

V. 4—6. Auf dieses holdselige Familiengemälde zurückweisend fährt der D. fort: siehe denn also = siehe so wird wirklich gesegnet ein Mann, welcher J. fürchtet; כִּי bestätigt die Wirklichkeit des Thatbestandes, worauf הִנֵּה hinweist. Auf das verheißende Fut. 5^a folgen Imperative, welche den Gottesfürchtigen gleich zu dem auffordern, was ihm verheißungsgemäß sicher bevorsteht. מִצִּיּוֹן wie 134, 3. 20, 3.; בָּנִים לְבָנֶיךָ für בְּנֵי בָנֶיךָ hält das 1. Glied der Wortkette in beabsichtigter Unbestimmtheit. Aller Segen des Einzelnen kommt von dem Gotte des Heils, der in Zion Wohnung gemacht hat, und vollendet sich im Miterleben des Wolergehens der h. Stadt und der Gesamtgemeinde, deren Centrum sie ist. Ein neutest. Lied würde hier die Aussicht auf das jenseitige Jerusalem öffnen. Aber der dem A. T. aufgeprägte Charakter der Diesseitigkeit läßt das nicht zu. Die Verheißung lautet nur auf diesseitige Theilnahme am Wole Jerusalems (Zach. 8, 15) und langes Fortleben in Kindeskindern, und ruft in diesem Sinne auf Israel in allen seinen Gliedern und aller Orten und aller Zeiten fürbittend Frieden hernieder.

---

1) Daß *τῶν καρπῶν* der LXX hier wie Spr. 31, 20 von den Händen gemeint ist, bem. Theodoret und auch Didymos (bei Rosenm.): *καρπούς φησι νῦν ὡς ἀπὸ μέρους τὰς χεῖρας* (d. i. *per synecdochen partis pro toto*), *τουτέστι τῶν πρακτικῶν σου δυνάμεων φάγεσαι τοὺς πόνους.*

PSALM CXXIX.

Das Ende der Dränger Zions.

1 Genugsam haben sie bedrängt mich von Jugend auf,
Möge Israel sprechen —
2 Genugsam haben sie bedrängt mich von Jugend auf,
Haben dennoch mich nicht übermocht.

3 Auf meinem Rücken pflügten Pflüger,
Zogen lang hin ihre Furchenstrecke.
4 Jahve ist gerecht:
Er hat zerhaun der Frevler Strick.
5 Zuschanden müssen werden und rückwärts weichen
Alle Hasser Zions.

6 Sie müssen werden wie Gras von Dächern,
Welches, ehe es aufschoßt, verdorret —
7 Womit seine Hand kein Schnitter füllt
Und seinen Busen kein Garbenbinder,
8 Und nicht sagen die vorübergehen:
Der Segen Jahve's werde euch!
Wir segnen euch im Namen Jahve's!!“

Wie auf Ps. 124 mit יאמר־נא ישׂראל Ps. 125 mit שלום על־ישׂראל folgte, so folgt auf Ps. 128 mit שלום על־ישׂראל Ps. 129 mit יאמר־נא ישׂראל. Mit Ps. 124 hat dieser Ps. 129 nicht allein das auffordernde יאמר־נא ישׂראל gemein, sondern auch die Situation einer erlebten Rettung (vgl. v. 4 mit 124, 6 f.), von welcher aus dankend rückwärts und getrost in die Zukunft geblickt wird, und bei aller sonstigen Klassicität der Form den hie und da bemerklichen aramaisirenden Anstrich.

V. 1—2. Dankbar soll Israel bekennen, daß es, wie viel und sehr es auch bedrängt ward, doch nicht erlegen ist. רַבַּת kommt neben רַבָּה schon 65, 10. 62, 3 vor, in der nachexil. Sprache wird es gewöhnlich 120, 6. 123, 4. 2 Chr. 30, 18., syr. *rebath*. Mit מִנְּעוּרַי wird in die Zeit des äg. Druckes zurückgeblickt, denn die Zeit des äg. Aufenthalts war die Jugendzeit Israels Hos. 2, 17. 11, 1. Jer. 2, 2. Ez. 23, 3. Der Vordersatz 1^a wiederholt sich in kettenförmiger Anknüpfung, um den Ged. zu vollenden, denn die Pointe ist 2^b, wo גַּם, auf den ganzen Verneinungssatz bezüglich, *auch* im Sinne von *gleichwol* ὅμως (syn. בְּכָל־זֹאת) bed. wie Ez. 16, 28. Koh. 6, 7 vgl. oben 119, 24.: obwol sie viel und sehr mich drängten, haben sie mich doch nicht übermocht (Constr. wie Num. 13, 30 u. ö.).

V. 3—5. Sonst wird gesagt, daß die Feinde Israel überfuhren 66, 12 oder über dessen Rücken hinschritten Jes. 51, 23.; hier ist die gangbare Bildrede חָרַשׁ אָוֶן Iob 4, 8 vgl. Hos. 10, 13 zu einem andern Bilde der feindlichen Behandlung erweitert: mitleid- und rücksichtslos mishandelten sie den dargestreckten Rücken des in Unterwürfigkeit gehaltenen Volkes, als ob er ihr Ackerboden wäre und zogen, ohne ihrer Grausamkeit Einhalt zu thun und ihrer Ausbeutung des geknechteten Volkes und Landes eine Grenze zu setzen, langhin ihre Furchenstrecke מַעֲנִיתָם,

nach dem *Kerî* מַעֲנוֹתָם. Aber מַעֲנָה bed. nicht die Furche (= חֲלָם, גְּדוּד), sondern wie מַעֲנָג einen Streifen Ackerland, den der Pflüger auf einmal in Angriff nimmt, an dessen beiden Enden also das pflügende Gespann (צֶמֶד) immer anhält, sich umwendet und eine neue Furche zieht, v. עָנָה beugen, wenden (s. hinten den Excurs Wetzsteins), also: sie zogen langhin ihre Furchenwende (Dativobj. statt des Acc. beim *Hi.* wie z. B. Jes. 29, 2 vgl. beim *Pi.* 34, 4. 116, 16 und *Kal* 69, 6 nach aramäischer, obwol nicht unhebräischer Weise). J. ist gerecht (Wortstellung wie 99, 2 vgl. Spr. 6, 23) — dies eine allgem. Wahrheit, die sich gegenwärtig bewährt hat: — zerhaun hat er der Frevler Strick (עֲבוֹת wie 2, 3., hier aber durch das Bild v. 3 vgl. Iob 39, 10 herbeigeführt, LXX *αὐχένας* d. i. עָנָק), womit sie Israel gebunden hielten. Aus dem eben Erlebten schöpft Israel die Hoffnung, daß alle Hasser Zions (ein neugeprägter Name für die Feinde der Religion Israels) mit Schande werden zurückweichen müssen.

V. 6—8. Ihr Ergehen veranschaulicht der D. mittelst Ausmalung eines jesaianischen Bildes Jes. 37. 27: sie werden wie חָצִיר גַּגּוֹת u. s. w. שֶׁ ist Relativ zu יָבֵשׁ (*quod exaresci*t) und קָדְמַת *priusquam* ist hebraisirt nach מִקֶּדֶם דָּנָה Dan. 6, 11 oder מִקְּדָמַת דְּנָה Ezr. 5, 11. שָׁלַף hat sonst die Bed. „ausziehen" von Schwert, Schuh, Pfeil, wonach LXX Theod. Quinta: *πρὸ τοῦ ἐκσπασθῆναι* ehe mans ausrupft. Ebenso Aethiops und Arabs, welcher שׁלף mit قلع ausreißen wiedergibt (vgl. das wurzelverwandte شلع einen Stein aus der Erde losreißen). Aber neben *ἐκσπασθῆναι* der LXX findet sich auch die LA *ἐξανθῆσαι*, und in diesem Sinne übers. Hier.: (*statim ut*) *viruerit,* Symm. *ἐκκαυλῆσαι* (in den Stengel schießen), Aq. *ἀνέθαλεν*, Sexta *ἐκστερεῶσαι* (zu voller Festigkeit gelangen). Das Targ. umschreibt שׁלף in beiderlei Sinne: aufsprossen und ausreißen. Erstere Bed., nach welcher Venema erkl.: *antequam se evaginet vel evaginetur i. e. antequam e vaginulis suis se evolvat et succrescat,* vertreten auch Parchon Kimchi AE. In gleichem Sinne vermutet v. Ortenberg: שֶׁחָלַף. Da man Gras der Dächer wenn man es aufraufen will ebensowol in grünem als welkem Zustande ausraufen kann, und da es das Nächstliegende ist, חציר als Subj. zu שׁלף zu nehmen, so entscheiden wir uns für die intrans. Bed. ‚sich herausmachen, sich entwickeln, schossen': Dächer-Gras welkt, ehe es Aehren oder Blüten getrieben, eben weil es keine tiefe Wurzel hat und deshalb der Sonnenhitze nicht Stand halten kann.[1] Der D. verfolgt das Bild vom Dächer-Grase noch weiter. Der umschließende Schoß oder Busen *κόλπος* heißt sonst חֵצֶן Jes. 49, 22. Neh. 5, 13., gleicher Wurzel mit מָחוֹז Bucht 107, 30., dieses wird aber metaplastisch (als ob die Grund-

1) So auch Geiger in der DMZ. XIV, 278 f., welchem zufolge bei Saadia und Abu-Said سلف (שׁלף) in der Bed. in der ersten Reife s., blühen vorkommt, die auch hier שׁלף habe, vgl. talm. שְׁלוּפֵי von den noch in der Blüthe befindlichen unreifen Datteln, und ebenso auch Kohut, Kritische Beleuchtung der pers. Pentateuch-Uebers. (1871) S. 73 vgl. 350, vgl. auch Volck zu Dt. 33, 14 גֶּרֶשׁ.

form חָצִיר wie arab. *hidn*, diminutiv *hodein*, lautete) abgebeugt, vgl. אָמְרוּ (אֹמֶר), בָּסְרוּ (בֹּסֶר), חָזְקִי (חֹזֶק), נָכְחוּ (נֹכַח), רָבְעִי (רֹבַע), שָׁקָתוּת (שֹׁקֶת). Die Feinde Israels sind wie Gras auf Dächern, welches nicht eingescheuert wird, ihr Leben schließt mit sicherem Untergange, dessen Keim sie (ohne daß es einer Entwurzelung bedart) in sich selbst tragen. Die Bem. Knapps, daß jeder abendländische Dichter mit v. 6 aufgehört haben würde, beruht auf dem Irrtum, daß v. 7.8 müßige Ausschmückung seien. Der Gruß an die Schnitter v. 8 ist aus dem Leben, man versagte ihn selbst heidnischen Schnittern nicht; ähnlich grüßt Boaz Ruth 2, 4 mit יְהוָה עִמָּכֶם und erhält den Gegengruß יְבָרֶכְךָ יְהוָה. Hier sind es die Vorübergehenden, welche den Erntenden zurufen: *Der Segen* (בִּרְכַּת) *Jahve's widerfahre euch* (אֲלֵיכֶם[1], wie im ahronitischen Segen), und (da בֵּרַכְנוּ אֶתְכֶם בְּשֵׁם יְהוָה im Munde der selben zwecklos übertriebene Höflichkeit wäre) den Gegengruß zurückempfangen: *wir segnen euch im Namen Jahve's.* Als Gegensatz ergibt sich, daß den Gerechten eine unter dem Wechsel fröhlicher Segensgrüße sich vollziehende Einerntung ihrer Aussaat bevorsteht.

PSALM CXXX.

De profundis.

1 **Aus Tiefen rufe ich dich, Jahve.**
2 **Allherr, o hör' auf meine Stimme,**
Es seien deine Ohren achtsam
Auf die Stimme meines Flehens!

3 **Wenn du Missethaten behältst, Jāh —**
Allherr, wer kann bestehen?!
4 **Doch bei dir ist das Vergeben,**
Auf daß du werdest gefürchtet.

5 **Ich hoffe auf Jahve, es hoffet meine Seele,**
Und seines Worts erharr' ich.
6 **Meine Seele ist zugewandt dem Allherrn,**
Mehr denn Wartende auf den Morgen,
Wartende auf den Morgen,

7 **Harre, Israel, auf Jahve,**
Denn bei Jahve ist die Gnade
Und reichlich ist bei ihm Erlösung.
8 **Und Er wird Israel erlösen**
Von allen seinen Missethaten.

Einmal gefragt, welche Ps. die allerbesten seien, antwortete Luther: *Psalmi Paulini*, und als seine Tischgenossen in ihn drängten, welche das seien, antwortete er: Ps. 32. 51. 130. 143. In der That kommen in Ps. 130 die Verdammlichkeit des natürlichen Menschen, die Freiheit der Gnade und das geistliche Wesen der Erlösung zu wahrhaft paulinischem Ausdruck. Er ist unter den 7 *Psalmi poenitentiales* der sechste (6. 32. 38. 51. 102. 130. 143).

1) Hie und da findet sich irriges עֲלֵיכֶם; der hebr. Psalter Basel 1547. 12 merkt es als Variante an.

Der Chronist hatte diesen Ps. schon in der vorliegenden nahen Zusammenordnung mit Ps. 132 vor sich, denn der selbständige Zusatz, um welchen er Salomo's Tempelweihgebet 2 Chr. 6, 40—42 bereichert, ist aus Stellen von Ps. 130 (v. 2 vgl. die göttliche Erwiderung 2 Chr. 7, 15) und Ps. 132 (v. 8. 16. 10) zusammengesetzt.

Das Wechselverhältnis von Ps. 130 zu Ps. 86 ist schon dort erwähnt worden. Die zwei Ps. sind Ansätze, der jehovischen und elohimischen Psalmweise als dritte eine adonajische an die Seite zu stellen. Dort wiederholt sich אֲדֹנָי siebenmal, hier dreimal. Auch sonst zeigt sichs, daß der Verf. von Ps. 130 jenen Ps. 86 kannte (vgl. 2^a שִׁמְעָה בְקוֹלִי mit 86, 6 וְהַקְשִׁיבָה בְּקוֹל; 2^b לְקוֹל תַּחֲנוּנָי mit 86, 6 בְּקוֹל תַּחֲנוּנוֹתָי; v. 4 עִמְּךָ הַסְלִיחָה mit 86, 5 וְסַלָּח; v. 8 עִם ה׳ הַחֶסֶד mit 86, 5. 15 רַב־חֶסֶד). Daß קַשׁוּב (n. d. P. שִׁכּוּל) nur noch in jenen Lehnstellen des Chronisten, קָשָׁב aber nur Neh. 1, 6. 11 wie סְלִיחָה nur noch Dan. 9, 9. Neh. 9, 17 vorkommt, weist unsern Ps. in eine jüngere Sprachzeit; auch Ps. 86 ist nicht davidisch.

V. 1—4. Die Tiefen מַעֲמַקִּים sind nicht die Tiefen der Seele, sondern die tiefe äußere und innere Noth, in welcher der D. wie in Wassertiefen (69, 3. 15) versunken ist. Aus diesen Tiefen schreit er zu dem Gotte des Heils und bittet den Allwaltenden und Allesvermögenden dringlich um willfähriges Gehör (שָׁמַע בְּ Gen. 21, 12. 27, 13. 30, 6 u. a.). Gott hört zwar an sich schon als der Allwissende das Leiseste und Geheimste wie das Lauteste, aber, wie Hilarius bemerkt, *fides officium suum exsequitur, ut Dei auditionem roget, ut qui per naturam suam audit per orantis precem dignetur audire.* In diesem Sinne bittet der D., daß seine Ohren קַשֻּׁבוֹת (dunklere Nebenform zu קָשָׁב im Stande der *arrectae aures* befindlich) mit gespannter Aufmerksamkeit zugewandt sein mögen seinem lauten flehentlichen Bitten (28, 2). Sein Leben hängt am Faden des göttlichen Erbarmens. Wenn Gott Missethaten bewart, wer kann vor ihm bestehen?! Er bewart sie שָׁמַר, wenn er sie anrechnet (32, 2) und im Gedächtnis behält (Gen. 37, 11) oder, wie es Iob 14, 17 bildlich heißt, wie versiegelt in Verwarung hält, um sie, wenn das Maß voll ist, zu ahnden. Das hat den Untergang des Sünders zur unausbleiblichen Folge, denn der göttlichen Strafgerechtigkeit kann nichts Stand halten (Nah. 1, 6. Mal. 3, 2. Ezr. 9, 15). Wenn Gott sich nicht als *Jāh* zeigte[1], so würde vor ihm, der *Adonaj* ist, also seinen richterlichen Willen durchsetzen kann, keine Creatur bestehen können (Jes. 51, 16). So handelt er aber nicht. Er verfährt nicht nach der gesetzlichen Strenge recompensativer Gerechtigkeit. Diesen die Pause nach der Frage ausfüllenden, aber nicht direkt ausgesprochenen Ged. begründet das folg. כִּי, welches also wie Iob 22, 2. 31, 18. 39, 14. Jes. 28, 28 (vgl. Koh. 5, 6) das Gegentheil einführt. Bei dem HErrn ist הַסְלִיחָה die Willigkeit zu vergeben, damit er gefürchtet werde (תִּוָּרֵא, wofür Trg. falsch תֶּהֱוֵא) d. h. er vergibt, wie es anderwärts heißt (z. B. 79, 9), „um seines Namens willen:“ er sucht darin seines Namens Verherrlichung, er will als der alleinige Urheber unseres Heils, welcher

1) Eusebios zu Ps. 68 (67), 5 bem., der Logos heiße Ἰα als *μορφὴν δούλου λαβὼν καὶ τὰς ἀκτῖνας τῆς ἑαυτοῦ θεότητος συστείλας καὶ ὥσπερ καταδὺς ἐν τῷ σώματι.*

Gnade für Recht über uns ergehen läßt (vgl. 51, 6), allen Selbstruhm zuschanden machen und gewährt dem Sünder ebendadurch, daß er ihm in der Machtvollkommenheit schlechthin freier Gnade סְלִיחָה angedeihen läßt, Anlaß, Grund und Stoff ehrfürchtigen Dankes und Lobpreises.

V. 5—8. Darum darf der Sünder, darum will auch der D. nicht verzagen. Er hofft auf J. (*acc. obj.* wie 25, 5. 21. 40, 2), es hoffet seine Seele; Erhoffen, Erharren Gottes ist die Stimmung seines innersten und ganzen Wesens. Er harrt auf Gottes Wort, das Wort seines Heils (119, 81), welches, wenn es in die Seele eindringt und da haftet, alle Unruhe beschwichtigt und durch den zugeeigneten Trost der Vergebung alles in ihr und außer ihr für sie umschafft und lichtet. Seine Seele ist לַאדֹנָי d. i. unverrückt und unausgesetzt auf Ihn gerichtet, wie Chr. A. Crusius auf seinem Sterbebett mit gen Himmel erhobenen Augen und Händen freudig ausrief: „Meine Seele ist voll von der Gnade Jesu Christi. Meine ganze Seele ist zu Gott.“ Der Sinn des לאדני erhellt an sich schon aus 143, 6 und bestimmt sich zudem, ohne daß שֹׁמֶרֶת zu ergänzen ist (Hitz), nach dem folg. לַבֹּקֶר. Dem HErrn ist er wartend zugewandt, wie nächtlicher Weile auf den Morgen Wartende (vgl. שָׁמַר אֶל 59, 10). Die Wiederholung des שֹׁמְרִים לַבֹּקֶר (vgl. Jes. 21, 11) gibt den Eindruck langhin sich dehnenden peinlichen Wartens. Der Zorn, in dessen Bereiche der D. sich jetzt befindet, ist nächtliche Finsternis, aus welcher er in den sonnigen Bereich der Liebe (Mal. 3, 20) versetzt zu werden wünscht, nicht allein er aber, sondern zugleich ganz Israel, dessen Bedürfnis das gleiche und für welches also gleichfalls gläubiges Harren der Weg zum Heile ist. Bei Jahve (Heidenheim falsch: אֲדֹנָי), ausschließlich bei Ihm, bei Ihm aber auch in ihrer ganzen Fülle ist חַסֶד (gegen 62, 13 ohne pausale Veränderung gemäß dem Schwanken der Segolata) die Gnade, welche der Sündenschuld und ihrer Folgen entledigt und Freiheit, Frieden und Freude ins Herz gibt. Und reichlich (הַרְבֵּה adverbieller, hier wie Ez. 21, 20 adjekt. gebrauchter *inf. absol.*) ist bei ihm Erlösung d. i. er besitzt im reichsten Maße die Willigkeit, die Macht, die Weisheit, deren es bedarf, um die Erlösung zu beschaffen, die zwischen das Verderben und den Gefährdeten als Scheidewand (Ex. 8, 19) tritt. Zu ihm also muß der Einzelne, wenn er Gnade erlangen will, zu ihm muß sein Volk hoffend aufschaun, und diese auf Ihn gerichtete Hoffnung wird nicht zuschanden werden: Er in der Machtfülle seiner freien Gnade (Jes. 43, 25) wird Israel erlösen von allen seinen Missethaten, indem er diese vergibt und ihre unseligen innerlichen und äußerlichen Folgen aufhebt. Mit dieser Verheißung (vgl. 25, 22) tröstet sich der D. Er meint völlige und schließliche, vor allem in echt neutestamentlicher Weise geistliche Erlösung.

PSALM CXXXI.

Kindliche Ergebung in Gott.

1 **Jahve, nicht hochmütig ist mein Herz und nicht hochfahrend meine Augen,**
Noch geh' ich um mit großen Dingen
Und sonderlichen die jenseit meiner.

2 **Wahrlich geebnet und gestillt hab' ich meine Seele;**
Gleich einem Entwöhnten bei seiner Mutter,
Gleich dem Entwöhnten ist bei mir meine Seele.

Harre, Israel, auf Jahve
Von nun an und bis ewig.

Dieses kleine Lied ist לְדָוִד überschrieben, weil es wie ein Nachhall der Antwort 2 S. 6, 21 f. ist, mit welcher David, als er in linnenem Ephod und also nicht in königlichem Schmuck, sondern in gemeiner Priesterkleidung vor der Bundeslade her tanzte, die höhnische Bemerkung Michals zurückweist: *ich schätze mich noch geringer, als ichs jetzt zeige, und erscheine mir niedrig in meinen Augen.* Ueberh. ist David ein Muster der Gesinnung, die der D. hier ausspricht. Er drängte sich nicht hervor, sondern ließ sich aus der Verborgenheit hervorziehn. Er nahm den Thron nicht stürmisch in Besitz, sondern nachdem ihn Samuel gesalbt hat, geht er willig und geduldig die langen dornenvollen Umwege tiefer Erniedrigung, bis er aus Gottes Hand empfängt was Gottes Verheißung ihm zugesprochen. Ungef. ein Jahrzehnt währte die saulische Verfolgung und 7½ J. sein nur erst anfängliches Königtum in Hebron. Er gab es Gott anheim, Saul und Isboseth zu beseitigen, Er ließ Simei fluchen. Er räumte Jerusalem vor Absalom. Hingabe an Gottes Führung, Ergebung in seine Schickungen, Zufriedenheit mit dem was Er beschieden sind Grundzüge seines edlen Charakters, den der D. dieses Ps. indirekt sich selber und seinen Zeitgenossen, dem bei geringen Anfängen unter schwierigen Verhältnissen auf demütig genügsames und stilles Harren angewiesenen Israel der nachexilischen Zeit, als Spiegel vorhält.

Mit לֹא־גָבַהּ לִבִּי weist der D. von sich den Hochmut des Seelenzustandes, mit לֹא־רָמוּ עֵינָי (*lo-ramú* wie Spr. 30, 13 und vor ע z. B. auch Gen. 26, 10. Jes. 11, 2., wonach die Accentsetzung bei Baer 1861 zu corrigiren) den Hochmut der Geberde und Haltung, mit וְלֹא הִתְהַלַּכְתִּי den Hochmut des Strebens und der Handlungsweise. Im Herzen hat der Hochmut seinen Sitz, besonders in den Augen findet er seinen Ausdruck und große Dinge sind der Bereich, worin er sich geflissentlich bewegt. Gegens. der גְּדֻלּוֹת (Jer. 33, 3. 45, 5) ist nicht das Kleinliche, sondern das Kleine und Gegens. der נִפְלָאוֹת מִמֶּנִּי (Gen. 18, 14) nicht das Triviale, sondern das Erreichbare. אִם־לֹא eröffnet nicht einen bedingenden Vordersatz, denn wo fände sich Anzeige des Nachsatzes? Auch bed. es nicht ‚sondern', was es auch Gen. 24, 38. Ez. 3, 6 nicht bed.: auch an diesen St. ist es wie in der unsrigen von der bekannten Schwurformel her betheuernd: wahrlich ich habe .. שִׁוָּה, dessen Wurzelbed. setzen in die Bed. gesetzt = eben, gleichmäßig s. übergeht, bed. Jes. 28, 25 die

Ackerfläche durch Umpflügen ebnen (vgl. שָׁוֶה und מִישׁוֹר) und hat hier ethischen Sinn, wie سَوِيّ gleichmäßig, richtig beschaffen und יָשָׁר mit seinen Gegensätzen עָקֹב und עֲפַל; das *Po.* הוֹמֵם, welches hier nach הוּמְיָה 62, 2 und הוּמָם Thren. 3, 26 zu verstehen, geht gleichfalls auf die Grundvorstellung des Plättens, Flächens, Gleichmachens zurück. Er hat seine Seele geebnet und beschwichtigt, so daß Demut ihr überall und immer gleicher Zustand ist, er hat sie gestillt, so daß sie stille ist und ruht und Gott in sich und für sich reden und wirken läßt: sie ist wie eine ebene Fläche, ein ruhiger Wasserspiegel. Ewalds und Hupfelds Uebers.: „wie ein entwöhntes Kind an seiner Mutter, so liegt an mir entwöhnet meine Seele“ widerlegt sich dadurch daß es wenigstens כְּגָמוּלָה, richtiger aber כֵּן גמולה heißen müßte, aber auch außerdem schon durch den in בַּגָּמָל verschlungenen Artikel, wonach zu übers.: gleich einem Entwöhnten bei seiner Mutter (hier כְּגמול wegen der determinirenden Nebenbestimmung), gleich dem Entwöhnten (hier כַּגמול weil ohne Nebenbestimmung: vgl. Dt. 32, 2. Jes. 41, 2., übrigens auch weil auf das erstere גמול zurückweisend: vgl. Hab. 3, 8) ist bei mir meine Seele (Hitz. Hgst. Riehm). Wie ein entwöhntes, näml. ein nicht erst im Anfange der Entwöhnung begriffenes, sondern wirklich entwöhntes Kind (גָּמַל, verw. גָּמַר, zu Ende bringen, insb. absäugen) an seiner Mutter anliegt, ohne ungeduldig schreiend nach der Mutterbrust zu verlangen, sondern damit zufrieden, daß es die Mutter hat — gleich einem solchen entwöhnten Kinde ist an ihm d. i. im Verhältnis zu seinem Ich (welches in עָלַי als die Seele an sich habend gedacht ist, vgl. 42, 7. Jer. 8, 18 Psychol. S. 151 f.) seine Seele: sie, die von Natur unruhige und begehrliche, ist beschwichtigt, sie verlangt nicht nach irdischem Genieß und Gut, daß Gott es ihr gebe, sondern sie ist vergnügt in Gottes Gemeinschaft, sie hat an Ihm volle Genüge, sie ist in Ihm gesättigt. Durch den Abgesang v. 3 erhält das individuelle Psalmwort gemeindliche Beziehung. Israel soll auf alle Selbstüberhebung, alles Selbstwirken verzichten und in Demut und Stille seines Gottes erharren von jetzt und bis ewig. Denn Er widersteht den Hoffärtigen, den Demütigen aber gibt er Gnade.

PSALM CXXXII.

Gebet für das Haus Gottes und das Haus Davids.

1 Gedenke, Jahve, dem DAVID
All die von ihm bestandne Mühsal,
2 Ihm der geschworen Jahve,
Gelobt hat dem Starken Jakobs:
3 „Nicht geh' ich ins Zelt meines Hauses,
Nicht besteig' ich das Bett meines Lagers;
4 Nicht gönn' ich Schlaf meinen Augen,
Meinen Wimpern Schlummer,

5 Bis ich finde eine Stätte für Jahve,
Ein Wohngezelt dem Starken Jakobs!"

6 Siehe sie war, wir hörtens, in Efrâtha,
Wir fanden sie in den Gefilden Jaʿars.
7 So laßt uns eingehn in sein Wohngezelt,
Uns niederwerfen vor seiner Füße Schemel.
8 Erhebe dich, Jahve, zu deiner Ruhe,
Du und die Lade deiner Majestät!
9 Deine Priester mögen sich kleiden in Gerechtigkeit
Und deine Frommen frohlocken.
10 Von wegen DAVIDS deines Knechts
Weise nicht zurück das Antlitz deines Gesalbten!

11 Geschworen hat Jahve dem DAVID
In Wahrheit, nicht nimmt ers zurücke:
„Von der Frucht deines Leibes
Setz' ich Inhaber des Thrones dir.
12 Wenn deine Kinder meinen Bund beachten
Und mein Zeugnis, so ich sie lehre:
Sollen auch ihre Kinder auf ewig
Sitzen auf dem Throne dir."
13 Denn erkiest hat Jahve Zion,
Hats begehrt zur Wohnung sich.

14 „Das ist meine Ruhe auf ewig,
Hier will ich wohnen, denn nach ihr begehr' ich.
15 Ihren Vorrath will ich segnen reichlich,
Ihre Armen sättigen mit Brot,
16 Und ihre Priester kleiden in Heil
Und ihre Frommen sollen froh frohlocken.
17 Dort lass' ich sprossen ein Horn dem DAVID,
Richte zu eine Leuchte meinem Gesalbten.
18 Seine Feinde werd' ich kleiden in Schande
Und über ihm soll blühen seine Krone.

Mit Absicht steht Ps. 131 vor Ps. 132: jener ist aus der Erinnerung an ein Wort Davids bei Einholung der Bundeslade erwachsen und dieser beginnt mit der Erinnerung an Davids demütig eifriges Streben, dem über der Bundeslade unter seinem Volke thronenden Gotte eine feste und würdige Wohnung zu verschaffen. Es ist der einzige Ps., in welchem die h. Lade genannt wird. Der Chronist legt v. 8—10 Salomo bei Einweihung des Tempels in den Mund 2 Chr. 6, 41 f. Nach einer mit עַתָּה an Salomo's Tempelweihgebet angeschlossenen Entlehnung aus Ps. 130, 2 schließt er mit וְעַתָּה weitere Entlehnungen aus Ps. 132 an; die Varianten dieser von ihm frei und gedächtnisweise angefügten Psalmverse (ה' אלהים für ה', לְנֹוחֶךָ für לְמִנְוחָתֶךָ, תְּשׁוּעָה für צֶדֶק, יִשְׂמְחוּ בַטּוֹב für יְרַנְּנוּ) sind ebensoviel Beweise dafür, daß er den Ps. abgeändert und nicht umgekehrt (vgl. gegen diese Behauptung Hitzigs Ehrt S. 66 ff.) der Psalmist aus der Chronik entlehnt hat. Man sieht sogar noch deutlich, wie auf den Schluß von v. 42 beim Chronisten die Erinnerung an Jes. 55, 3, so wie viell. auch auf den Schluß von v. 41 die Erinnerung an Jes. 55, 2 eingewirkt hat.

Der Ps. erfleht um Davids willen göttliche Huld dem Gesalbten Jahve's. Dieser Gesalbte ist in diesem Zus. weder der Hohepriester noch Israel, welches nie so genannt wird (s. Hab. 3, 13), noch David selbst, der „in allen Nöthen seines Geschlechts und Volkes vor Gott stehende", wie Hgst. vorgibt, um dieses Stufenlied, wie andere, gleichfalls der nachexil. Zeit der neuen Colonie zuweisen zu können.

Eher ließe sich Zerubabel verstehen (Baur), mit welchem nach der Schlußweissagung des B. Haggai eine neue Periode davidischer Herrschaft anheben soll Aber auch Zerubabel, der פַּחַת יְהוּדָה, konnte nicht מָשִׁיחַ heißen, denn er war es nicht. Der Chronist verwendet den Ps. inhaltgemäß Er paßt in Salomo's Mund. Die Ansicht, daß er von Salomo selbst gedichtet sei, als die Bundeslade aus dem Zelttempel auf Zion in das Tempelgebäude auf Zion versetzt ward (Amyr. de W. Thol. u. A.), hat das Verh. des Hergangs wie er 2 Chr. 5, 5 ff. erzählt wird zu den Wünschen des Ps. und eine nahe Verwandtschaft desselben mit Ps. 72 in Breite, Wortwiederholungen und einer mühsam, hie und da unsicher kletterndern Fortbewegung für sich. Jedenfalls ist er aus einer Zeit, wo der davidische Thron noch bestand und die h. Lade noch nicht unwiederbringlich verloren gegangen war. Das was nach 2 S. c. 6. 7 David zu Ehren Jahve's gethan und hinwieder ihm von J. verheißen worden, wird hier von einem nachdavidischen D. zur Grundlage hoffnungsvoller Fürbitte für das sionitische Königtum und Priestertum und die von beiden verwaltete Gemeinde gemacht.

Der Ps. besteht aus 4 zehnzeiligen Str. Nur bei der 1. könnte man widersprechen und sie als nur neunzeilig ansehn. Aber über ihr Maß entscheiden die andern, und die Absetzung des gewichtvollen v. 1 in zwei Zeilen folgt der Accentuation, die ihn halbirt und אֶת als אֵת (nach Accentsyst. XVIII, 2 mit *Mugrasch*) für sich stellt. Jede Str. ist einmal mit dem Namen דָּוִד geschmückt, und auch der auf Gesagtes zurückkommende und es fortspinnende Stufengang läßt sich nicht vermissen.

V. 1—5. Man gedenkt Jemandem etwas, indem man ihm vergilt was er geleistet oder indem man ihm leistet was man ihm verheißen; es ist die nachdavidische Gemeinde, welche hier J. der folgends erwähnten Verheißungen (der חַסְדֵי דָוִיד 2 Chr. 6, 42 vgl. Jes. 55, 3) gemahnt, mit denen er Davids עֲנוֹת erwidert hat. Mit diesem *nomen verb.* des *Pu.* עֻנּוֹת (dem einzigen Beispiel eines *inf. Pu.* mit Suff.) ist all die Sorge und Mühe gemeint, welche David um Beschaffung einer würdigen bleibenden Stätte für Jahve's Heiligtum hatte; עָנָה בְּ bed. sich mit etwas mühen oder plagen *afflictari* (wie öfter im B. Koheleth), das *Pu.* hier die selbstauferlegte oder auch die durch Umstände, wie die langwierigen Kriege, auferlegte Mühe eines lange erfolglosen und doch nie erschlafften Strebens (1 K. 5, 17). Denn er hatte sich Gotte verschworen, daß er sich schlechterdings keine Ruhe und Rast gönnen wolle, bis er eine feste Wohnung für J. erreicht habe. Was er 2 S. 7, 2 zu Nathan sagt, ist Andeutung des angelobten Entschlusses, der nun in einer Zeit siegreichen Friedens, wie es schien, zur Ausführung reif war, nachdem in der Uebersiedelung der Bundeslade nach Zion 2 S. c. 6 schon der erste Schritt dazu gethan war, denn 2 S. c. 7 ist an 2 S. c. 6 unchronologisch und nur des innern Zusammenhangs halber angeschlossen. Nachdem die lange ersehnte (vgl. 101, 2) und nicht ohne Schwierigkeiten und Schrecknisse vor sich gegangene Einholung der Bundeslade bewerkstelligt war, verging wieder eine Reihe von Jahren, während welcher David den Gedanken, Gotte ein Tempelgebäude zu errichten, mit sich herumtrug. Und als er durch Nathan den Bescheid erhalten hatte, daß nicht er, sondern sein Sohn und Nachfolger Gotte ein Haus

bauen solle, that er doch für den Wunsch seines Herzens so viel als bei dieser Willenserklärung Jahve's möglich war: er weihte die Stätte des künftigen Tempels, schaffte die zum Baue nöthigen Mittel und Materialien, traf die für den künftigen Tempeldienst nöthigen Einrichtungen, begeisterte das Volk für den bevorstehenden Riesenbau und übergab seinem Sohne das Modell desselben, wie uns das alles ausführlich vom Chronisten erzählt wird. Der Gottesname אֲבִיר יַעֲקֹב ist wie Jes. 1, 24. 49, 26. 60, 16 aus Gen. 49, 24; diesen starken Hort Jakobs hatten die Philister mit ihrem Dagon zu fühlen bekommen, als sie die h. Lade mit sich genommen 1 S. c. 5. Mit אִם schwört David was er nicht thun will. Der Sinn des hyperbolisch ausgedrückten eidlichen Gelübdes ist, daß er so lange seines eignen Wohnhauses nicht froh werden und sorgenlosem Schlafe sich hingeben, kurz daß er so lange nicht ruhen noch rasten will. Die Genitive nach אֹהֶל und עֶרֶשׂ sind appositionelle; in ähnlicher Synonymenverbindung gefällt sich Ps. 44. יְצוּעָי (lat. *strata mea*) ist poetischer Plur. wie auch מִשְׁכְּנוֹת. Mit תְּנוּמָה (welches immer von den Augenlidern Gen. 31, 40. Spr. 6, 4. Koh. 8, 16., nicht von den Augen gesagt wird), wechselt שְׁנָת, die verlängerte, oder שֵׁנַת, die einfache Grundform des mit Vorton-Zere und der jüngern üblichen Femininendung versehenen שֵׁנָה[1]; das *āth* ist wie in נֶחָלָת 16, 6 vgl. 60, 13. Ex. 15, 2 u. ö., sonst beispiellos aber ist diese aramaisirende Abwerfung des Vortons. Die LXX fügt noch bei *καὶ ἀνάπαυσιν τοῖς κροτάφοις μου* (וּמְנוּחָה לְרַקּוֹתָי), aber das ist widrige Ueberladung.

V. 6—10. In v. 6 beginnt die Rede der Gemeinde, welche in diesem Ps. Jahve seiner Verheißungen gemahnt und sich dieser getröstet. Olsh. hält diesen v. 6 für ganz unerklärbar. Indes hat die Erklärung doch einige sichere Ausgangspunkte. 1) Da von Begründung eines festen und Jahve's würdigen Heiligtums die Rede ist, so geht das Suff. von שְׁמַעֲנוּהָ (mit *Chatef* wie Hos. 8, 2) im Sinne von *audivimus eam esse* (*Ephratae*) und מְצָאנוּהָ auf die Bundeslade, welche auch sonst (1 S. 4, 17. 2 Chr. 8, 11) *fem.* ist. 2) Die von den Israeliten in die Schlacht bei Ebenezer aus Silo herbeigeholte Bundeslade fiel in die Hände der Sieger und verblieb, von diesen wieder herausgegeben, 20 Jahre lang in Kirjath-Jearim 1 S. 7, 1 f., bis David sie aus dieser judäischen Ortschaft nach Zion versetzte 2 S. 6, 2—4 (vgl. 2 Chr. 1, 4): was liegt da näher, als daß שְׂדֵי־יָעַר eine poetische Benennung Kirjath-Jearims ist (vgl. שְׂדֵה־צֹעַן 78, 12)? Ueberhaupt hat Kirjath-Jearim sehr wechselnde Namen: es heißt auch קִרְיַת חֻצוֹת Jer. 26, 20 (קִרְיַת עָרִים Ezr. 2, 25 vgl. Jos. 18, 28), קִרְיַת בַּעַל Jos. 15, 60., בַּעֲלָה Jos. 15, 9. 1 Chr. 13, 6 (vgl. הַר־הַבַּעֲלָה Jos. 15, 11 mit הַר־יְעָרִים Jos. 15, 10) und, wie es scheint, sogar בַּעֲלֵי יְהוּדָה 2 S. 6, 2.: warum sollte es nicht neben קִרְיַת יְעָרִים auch יַעַר heißen können, zumal wenn die bergigte Gegend, auf

1) Kimchi im *Michlol* 15b. 189b bezeugt die LA שֵׁנַת, welche auch die Masora vorauszusetzen scheint, indem sie zu שְׁנַת, ohne zu unterscheiden, bemerkt: ה׳ בשינה (fünfmal in der Bed. Schlaf), wogegen AE zu u. St. und Koh. 5, 11 für שְׁנַת spricht.

welche die Ewähnung eines Hügels und Berges von יְעָרִים hinweist, zugleich wie der Name „Wald-Stadt“ besagt eine waldige war? Wir billigen deshalb Kühnöls (1799) Uebers.: wir fanden in Jaars Fluren sie, und dessen Bem.: „Jaar ist abgekürzter Name der Stadt Kirjath-Jearim.“ Es fragt sich nun weiter, was אֶפְרָתָה bed. soll. Es ist dies ein alter Name Bethlehems, aber in Bethlehem ist die Bundeslade nie gewesen. Deshalb erklärt Hgst.: „wir wußten von ihr in Bethlehem (wo David seine Jugend zugebracht hatte) nur von Hörensagen, Niemand bekam sie zu sehen, fanden sie in Kirjath-Jearim, dort in der waldigen Umgebung der Stadt, wo sie wie in Dunkel und Einsamkeit vergraben war.“ So schon Anton Hulsius (1650): *Ipse David loquitur, qui dicit illam ipsam arcam, de qua quum adhuc Bethlehemi versaretur inaudivisset, postea a se (vel majoribus suis ipso adhuc minorenni) inventam fuisse in campis Jaar.* Aber 1) daß hier die Rede Davids sich fortsetze, stimmt nicht zu ihrer Einführung v. 2., nach welcher sie sich nicht über das folg. Gelübde hinaus erstrecken kann; 2) wenn die Gemeinde redet, sieht man nicht ein, warum gerade Bethlehem als Ort des Hörensagens genannt ist; 3) *wir hörten sie in Efrata* kann nicht wol etwas anderes bed. als *per antiptosin* (wie Gen. 1, 4., aber ohne כִּי) wir hörten daß sie sich befinde in Efratha. Die Bundeslade war aber vor Kirjath-Jearim in Silo. Jenes lag im St. Juda hart an der Westgrenze von Benjamin, dieses inmitten des St. Efraim. Da nun אֶפְרָתִי ebensowol den Efraimiten als den Bethlehemiten (1 S. 17, 12. Ruth. 1, 2) bed., so kommt in Frage, ob nicht אֶפְרָתָה vom efraimitischen Gebiet gemeint ist (Kühnöl Ges. Mr. Thol. u. A.). Der Sinn wäre dann: wir hatten gehört, daß die h. Lade in Silo sei, aber da fanden wir sie nicht, sondern in Kirjath-Jearim, und es ließe sich begreifen, warum der D. die beiden Orte gerade so benannt hat: אֶפְרָת ist seinem Etymon nach das Fruchtgefilde, welchem das Waldgefilde entgegengesetzt ist — die h. Lade war von ihrem ursprünglichen würdigeren Wohnsitz wie in die Wildnis gerathen. Aber ist es wahrscheinlich, zumal im Hinblick auf Mi. 5, 1., daß in einem Zus., der von der Erinnerung an David beherrscht wird, אפרתה das Land Efraim bed.? Nein, אפרתה ist Name des Gebiets, in welchem Kirjath-Jearim lag. Caleb hatte nämlich von der nach ʿAzûba's Tode gechelichten Ephrāth einen Sohn Namens Chûr 1 Chr. 2, 19. Dieser Chûr, der Erstgeborne Efrātha's, ist der Stammvater der Bevölkerung von Bethlehem 1 Chr. 4, 4 und Schobal, ein Sohn dieses Chûr, ist Stammvater der Bevölkerung von Kirjath-Jearim 1 Chr. 2, 50. Kirjath-Jearim ist also, so zu sagen, die Tochter von Bethlehem. Dieses hieß uralters Efratha, und dieser Name Bethlehems wurde zum Namen ihres Gebietes Mi. 5, 1. Kirjath-Jearim gehörte zu כֶּלֶב אֶפְרָתָה 1 Chr. 2, 24., wie man im Untersch. von נֶגֶב כָּלֵב 1 S. 30, 14 den nördlichen Theil dieser Landschaft genannt zu haben scheint. מִשְׁכְּנוֹתָיו v. 7 ist nun aber weder Bez. des Hauses Abinadabs in Kirjath-Jearim, denn der Ausdruck wäre zu großartig und in Verhältnis zu v. 5 sogar verwirrend, noch Bez. des salom. Tempelgebäudes, denn dazu ist der Ausdruck so für sich allein ungenügend. Es wird also der von

David für die nach Zion versetzte Bundeslade errichtete Zelttempel (2 S. 7, 2 יְרִיעָה) gemeint sein. Die Gemeinde ermuntert sich, in diesen einzutreten und in der Richtung auf (s. 99, 5) den Schemel der Füße Jahve's d. i. die Bundeslade anbetend niederzufallen, und zu welchem Zwecke? Die Bundeslade soll nun eine ihrer würdigere Stelle erhalten, die מְנוּחָה d. i. das בֵּית מְנוּחָה 1 Chr. 28, 2., in welchem Davids Streben durch Salomo zum Ziele gekommen, ist hergestellt, möge J. und die Lade seiner Herrschergewalt, die unantastbare (s. die Beispiele ihrer Unantastbarkeit 1 S. c. 5. 6. 2 S. 6, 6 f.), nunmehr diesen festen Wohnsitz beziehen! Mögen seine Priester, die dort ihm dienen sollen, sich in צֶדֶק kleiden d. i. in Verhalten nach seinem Willen und Wolgefallen: mögen seine Frommen, die dort Gnade suchen und finden werden, frohlocken! Insbesondere aber möge J. um Davids willen, seines Knechtes, dessen ruhelosem Sehnen diese Stätte der Ruhe ihre Entstehung verdankt, nicht zurückwenden das Antlitz seines Gesalbten d. i. sein dort gebetsweise sich ihm zuwendendes Antlitz nicht zurückweisen (vgl. 84, 10). Statt אַל־תָּשֵׁב heißt es hier ohne Verkürzung der Endsylbe אַל־תָּשֵׁב, weil sonst das ב mit dem anlautenden פ des folg. פְּנֵי sich leicht confundiren würde (s. zu Jes. 5, 2 חָצֵב בּוֹ). Der Chronist hat v. 10 als Fürbitte für Salomo verstanden und die Situation, in welche wir durch v. 6—8 hineinversetzt werden, scheint das zu fordern. Möglich aber auch, daß ein jüngerer Dichter hier in v. 7. 8 Worte aus dem Herzen der Gemeinde in Salomo's Zeit reproducirt und damit v. 9. 10 Bitten der Gemeinde der Gegenwart verschmilzt. Subject ist durchaus die immer identische, obwol in ihrem Mitgliederbestand wechselnde Gemeinde. Das Israel, welches die h. Lade aus Kirjath-Jearim gen Zion einholte und von da auf den Tempelberg geleitete und jetzt in dem durch Davids Eifer für die Ehre Jahve's erstandenen Heiligtum anbetet, ist einunddasselbe. Das damals bei der Tempelweihe erschollene Gebet für die Priester, für alle Frommen und insbes. für den regirenden König setzt sich fort, so lange die Geschichte Israels währt, selbst in einer Zeit wo Israel keinen König hat, aber um so stärkere Sehnsucht nach Erfüllung der messianischen Verheißung.

V. 11—13. Das בַּעֲבוּר דָּוִד wird hier auseinandergelegt. אֱמֶת 11b ist nicht *acc. obj.*, sondern *acc. adv.* und als solcher zu נִשְׁבַּע gehörig; die Accentuation erstreckt die erste Verszeile bis אמת welches *Zinnor* (*Sarka*) hat, welchem *Pazer* mit seinem geringeren Trennungswerth sich unterordnet z. B. 5, 10. 31, 11 (Hupf.) — es steht aber nichts im Wege, die erste Verszeile bei לדוד abzusetzen und die zweite mit אמת „in Wahrheit" zu beginnen, so aber daß nichtsdestoweniger das Suff. von מִמֶּנָּה nicht auf das adverbial untergeordnete אמת, sondern wie Jer. 4, 28 auf das Zugeschworene geht. Leibliche Abkommen Davids will J. setzen thronauf (לָכֵסֵא, wie לִרְאֹשׁ 21, 4) ihm d. h. so daß sie als Throninhaber ihm folgen. Kinder Davids sollen auf ewig (was in Christo sich abschließend erfüllt hat) sitzen לְכִסְאִי ihm (vgl. 9, 5. Iob 36, 7). So hat J. verheißen und erwartet dagegen von den Davididen Befolgung seines Gesetzes. Statt עֵדְתִּי זֹו ist עֵדֹתַי זֹו punktirt. In der Hahnschen Ausg.

hat עֵדֹתַי *Mercha* in *penult.* (vgl. den Rückgang des Tones in אֲדֹנָי זֶה Dan. 10, 17), in der Baerschen noch besser bezeugten LA *Mahpach* statt des Gegenton-Metheg und *Mercha* auf *ult.* Es ist nicht Plur. mit Singularsuff. (vgl. Dt. 28, 59. Ges. §. 91, 3), sondern, wie זוֹ = זֹאת anzeigt, etwas heller lautirter Sing. für עֵדוּתִי wie תָּחֳנוּתִי für תְּחִנָּתִי 2 K. 6, 8 und bed. die Offenbarung Gottes als Bezeugung seines Willens. אֲלַמְּדֵם hat *Mercha mahp.*, זוֹ Klein-*Rebia* und עֵדֹתַי *Mercha;* der Punktation zufolge wäre zu übers.: „und meine Selbstbezeugung da" (s. zu 9, 16), aber זוֹ ist Relativ: meine Selbstbezeugung (Offenbarung), so (welche) ich sie lehre. Die göttlichen Worte reichen bis v. 12 *extr.* Die Voraussetzungen mit אִם sind, wie die Erfüllungsgesch. zeigt, für die Stetigkeit der davidischen Thronfolge bedingend gewesen, nicht aber, weil menschliche Untreue die Treue Gottes nicht aufhebt, für die Endlosigkeit des dav. Thrones. In v. 13 gibt der D. den Grund solcher Verheißungsgnade an. Sie gründet in der allgem. Gnade der Erwählung Jerusalems. אִוָּהּ hat *He mappic.* wie עִנָּהּ Dt. 22, 29 oder den *Rafe*-Strich Ew. §. 247^{d}, obwol das Suff. nicht nothwendig ist; das biblische Hebräisch kann *cupivit eam* nicht anders geformt ausdrücken, das nachbiblische erweicht das *Jod* des Verbalstammes zu א und sagt אִוְּאָהּ. In der folg. Str. wird auch der Inhalt der Erwählung Jerusalems in eignen Worten Jahve's entfaltet.

V. 14—18. Silo ist verworfen worden 78, 60., nur einige Zeit lang war die h. Lade in Bethel Richt. 20, 27 und Mizpa Richt. 21, 5., nur etwas über 20 Jahre beherbergte sie das Haus Abinadabs in Kirjath-Jearim 1 S. 7, 2., nur 3 Mon. das Haus Obed-Edoms in Perez Uzza 2 S. 6, 11 — Zion aber ist Jahve's bleibender Wohnsitz, seine eig. Niederlassung מְנוּחָה (wie Jes. 11, 10. 66, 1 und außerdem 1 Chr. 28, 2). In Zion, seiner erkornen liebwerthen Wohnstatt, segnet J. was zu ihrem leiblichen Lebensbedarf gehört (צֵידָהּ für צֵירָהּ, s. zu 27, 5), so daß ihre Armen nicht darben, denn die göttliche Liebe liebt ganz besonders die Armen. Sein anderer Segen gilt den Priestern, denn durch diese will er in Verkehr stehen mit seinem Volke. Er macht das Priestertum Zions zu einer wirklichen Heilsanstalt: kleidet ihre Priester in Heil, so daß sie es nicht blos werkzeuglich vermitteln, sondern persönlich besitzen und ihre ganze Erscheinung eine heilkündende ist. Und allen ihren Frommen gewährt er Ursach und Stoff zu hoher und dauernder Freude, indem er zu der Gemeinde, in der er Wohnung gemacht, sich auch in Thaten der Gnade bekennt. Dort (שָׁם 133, 3) in Zion ist ja das Königtum der Verheißung, dem die Erfüllung nicht fehlen kann. Er wird dem Hause Davids, welches hier David als Ahn und der zur Zeit regirende Gottgesalbte vertreten, ein Horn sprossen lassen, eine Leuchte herrichten (was עָרַךְ von dem Grundbegriff des Schichtens, dem Wurzelbegriff des Reibens عرك aus bed.); er wird alle, die sich David in seinem Samen feindlich entgegenstellen, mit Schande wie einem Gewande bedecken (Iob 8, 22), und die durch Verheißung geweihte Krone, welche der Same Davids trägt, soll blühen gleich einem unverwelklichen

Kranze. Das Horn ist Emblem wehrhafter Macht und sieghafter Herrschaft, und die Leuchte (נִיר 2 S. 21, 17 vgl. נִיר 2 Chr. 21, 7 LXX λύχνον) Emblem glänzender Würde und fröhlichen Bestandes. Im Hinblick auf Ez. 29, 21., auf die Weissagungen vom Zemach Jes. 4, 2. Jer. 23, 5. 33, 15. Zach. 3, 8. 6, 12 vgl. Hebr. 7, 14 und auf die 15. Beracha des Schemone-Esre: „Den Sproß (Zemach) Davids deines Knechts laß eilends sprossen und sein Horn erhebe sich hoch vermöge deines Heils" ist kaum zu bezweifeln, daß der D. mit dieser Verheißung messianischen Sinn verbunden. Mit Bezug auf unsern Ps. wandelt Zacharias, der Vater des Täufers, jene bittende Beracha seines Volkes Lc. 1, 68—70 in eine lobpreisende um, der in Jesu herbeikommenden Erfüllung entgegenfrohlockend.

PSALM CXXXIII.

Lob der brüderlichen Gemeinschaft.

1 Siehe wie fein ists und wie lieblich,
Daß Brüder traut zusammen wohnen!
2 Wie das feine Oel auf dem Haupte,
Herabwallend auf den Bart, den Bart Ahrons,
Das herabwallt auf den Saum seiner Gewänder —
3 Wie Hermon-Thau, der herabwallt aufs Gebirge Zions,
Denn dort hat entboten Jahve den Segen,
Leben in Ewigkeit.

In diesem Ps., sagt Hgst., bringt David der Gemeinde die Herrlichkeit der lange entbehrten Gemeinschaft der Heiligen zum Bewußtsein, deren Herstellung mit der Aufstellung der Lade in Zion begonnen hatte. In der That redet der Ps. nicht von der Aufhebung der Diaspora, sondern von der gottesdienstlichen Vereinigung des Volkes aller Landestheile an der Einen Stätte des Heiligtums, und wie bei Ps. 122, seinem Seitenstücke, lassen sich zu dem לְדָוִד der Ueberschrift fügliche Anlässe in Davids Geschichte auffinden. Aber die Sprache zeugt gegen David, denn Verbindung des שׁ mit dem Partic. wie שֶׁיֹּרֵד *qui descendit* vgl. 135, 2 שֶׁעֹמְדִים *qui stant* ist im vorexil. Sprachgebrauch unerhört. Uebrigens fehlt die Aufschrift לדוד in LXX *B* und Trg., und der Ps. mag nur deshalb so überschrieben sein, weil er ganz und gar Davids Geist athmet und wie aus seiner Liebe zu Jonathan entsprossen ist.

Mit גַּם geht die Aussage von der Natur- und Sinnesgemeinschaft, welche אַחִים ausdrückt, zu der ihr entsprechenden äußeren Bethätigung und Verwirklichung fort: gut und wonnig (135, 3) ists, wenn Brüder, durch Blut und Herz verbunden, auch (dieser ihrer Brüderlichkeit entsprechend) beisammen wohnen — eine selige Freude, welche Israel während der drei hohen Feste genoß, obwol nur auf kurze Dauer (s. Ps. 122). Weil der Hohepriester, in welchem das priesterliche Mittleramt gipfelt, die Hauptperson der Festfeier ist, wird Wesen und Werth jener örtlichen Vereinigung zunächst mit einem von ihm entnommenen Bilde ausgesprochen. שֶׁמֶן הַטּוֹב ist das Ex. 30, 22—33 beschriebene Salböl, welches aus einer für das gewöhnliche Leben streng verbotenen

Mischung von Oel und Aromen bestand. Die Söhne Ahrons wurden mit diesem Salböl nur besprengt, Ahron aber damit eigens gesalbt, indem Mose es ihm auf das Haupt goß, weshalb er *κατ' ἐξ.* חַכֹּהֵן הַמָּשִׁיחַ heißt, während die andern Priester nur insofern מְשָׁחִים (Num. 3, 3) sind, als auch ihre wie Ahrons Kleider mit dem Salböl (nebst Blut des Einsetzungswidders) besprengt wurden Lev. 8, 12. 30. Zur Zeit des zweiten Tempels, dem das h. Salböl fehlte, geschah die Einsetzung ins Hohepriesteramt nur mittelst Einkleidung in die Pontificalien; der D. aber, indem er den Hohenpriester als solchen אַהֲרֹן nennt, hat das Hohepriestertum in der ganzen Fülle seiner göttlichen Weihe (Lev. 21, 10) vor Augen: zwei Tropfen des h. Salböls — sagt eine Haggada — blieben für immer an Ahrons Barte wie zwei Perlen hangen als ein Bild der Versöhnung und des Friedens. Im Salbungsakte selbst wallte das reichlich ausgegossene feine Oel auf seinen Bart, den gemäß Lev. 21, 5 unverkürzten, hernieder. Da wo die Thora den hohepr. מְעִיל beschreibt, heißen שׁוּלָיו dessen Säume, פִּי רֹאשׁוֹ oder auch schlechtweg פֶּה die Kopföffnung oder der Kragen, mittelst dessen das ärmellose Gewand übergestürzt wurde, und שָׂפָה die Einfassung, der Besatz, die Borte dieses Kragens (s. Ex. 28, 32. 39, 23 vgl. Iob 30, 18 פִּי כֻתָּנְתִּי der Kragen meines Leibrocks). Nach diesen Thorastellen scheint פִּי verstanden werden zu müssen, wie auch die Benennung מְהוּה (nur hier für מְעִים, מְדִים) von Lev. 6, 3 aus, jedoch ohne genauere Unterscheidung, den ganzen hohepr. Ornat bezeichnet. Aber das Trg. übers. פִּי mit אִמְרָא (*ora = fimbria*) — ein Wort, welches sich zu אִמְּרָא *agnus* ordnet, wie ᾠά zu ὄϊς. Dieses ᾠά ist sowol vom oberen als unteren Kleidrande gebräuchlich. Demgemäß verstehen Apollinaris und die lat. Uebers. das *ἐπὶ τὴν ᾠάν* der LXX vom Saume (*in oram vestimenti*), Theodoret dagegen von dem oberen Besatze: *ᾠάν ἐκάλεσεν ὅ καλοῦμεν περιτραχήλιον, τοῦτο δὲ καὶ ὁ Ἀκύλας στόμα ἐνδυμάτων εἴρηκε.* Ebenso de Sacy: *sur le bord de son vêtement, c'est-a-dire, sur le haut de ses habits pontificaux.* Die Entscheidung liegt in der Abzweckung dieses und des v. 3 folgenden Bildes. Vergleicht man beide Bilder, so ergibt sich als Vergleichpunkt die Einigungsmacht der Brüderlichkeit, als welche die örtlich von einander Entferntesten innerlich verbindet und auch äußerlich zusammenführt. Ist dies der Vergleichpunkt, so stehen Ahrons Haupt und der Saum seiner Gewänder einander ebenso polarisch entgegen, wie der Thau Hermons und die Berge Zions; פִּי ist nicht der Kragen oben, was keinen Forttschritt, geschweige den Gegensatz zweier Extreme gibt, sondern die Oeffnung (gleichsam Mündung) unten, der Bed. nach nicht geradezu der Rand (was שָׂפָה Ex. 26, 4 heißt), sondern die dem Kragen entsprechende An- und Auszugsstelle unten. Auch erhellt, daß שָׂרַד nun nicht auf den Bart Ahrons gehen kann, weder als herabwallend über die obere Borte seines Talars noch als herabwallend auf dessen Saum — es muß auf das Oel gehen (s. zu 104, 15), denn diesem wird die das Entfernteste zusammenführende einträchtige Liebe verglichen. Diese Beziehung ist auch der Fortbewegungsweise der Stufenps. angemessener und bestätigt sich durch v. 3., wo es auf den

Thau geht, der im anderen Bilde an die Stelle des Oeles tritt. Wenn in einträchtiger Liebe verbundene Brüder sich auch örtlich zusammenthun, wie das in Israel an hohen Festen geschah, so ist es wie wenn das heilige, köstliche, den einheitlichen Duft vieler Spezereien aushauchende Chrisma auf Ahrons Haupte auf dessen Bart und von da zu dem äußersten Ende seiner Gewandung hinabträuft — es wird recht fühlbar und auch äußerlich sichtbar, daß Israel nah und fern von Einem Geiste durchdrungen und in Einheit des Geistes verbunden ist. Diesen einigenden Geist der Bruderliebe versinnbildet nun auch der Hermon-Thau, der auf die Berge Zions herabträuft. „Was wir in Ps. 133 vom Thau des Hermon, dem auf die Berge Zions niederfallenden, lesen — sagt van de Velde in seiner Reise Bd. 1 S. 97 — ist mir jetzt deutlich geworden. Hier am Fuße des Hermon sitzend begriff ich, wie die Wassertheile, die von seinen mit Wäldern bedeckten Höhen und aus den das ganze Jahr mit Schnee gefüllten höchsten Schluchten aufsteigen, nachdem die Sonnenstrahlen sie verdünnt und den Dunstkreis damit befeuchtet haben, des Abends als starker Thau auf die niedrigeren Berge, die als seine Ausläufer rundum liegen, niederfallen. Man muß den Hermon mit seiner weißgoldenen in den blauen Himmel hineinblinkenden Krone gesehen haben, um das Bild recht verstehen zu können. Nirgends im Lande wird ein so starker Thau wahrgenommen, wie in den Landschaften nahe dem Hermon.“ Diesem Thaue vergleicht der D. die brüderliche Liebe. Diese ist wie Thau des Hermon: so urfrisch und erfrischend, so urkräftig und belebend, so von oben (110, 3) geboren und zwar wie Thau des Hermon der auf die Berge Zion herabkommt — ein Zug im Bilde, welcher der natürlichen Wirklichkeit entnommen ist, denn reichlicher Thau nach vorausgegangenen warmen Tagen konnte in Jerusalem mit Recht von der Einwirkung des von Norden her über den Hermon herabziehenden kalten Luftstroms abgeleitet werden. Wie weithin kalte Luft von den Alpen her fühlbar ist und einwirkt, wissen wir ja aus eigner Erfahrung. Das Bild des D. ist also ebenso naturwahr als schön: wenn in Liebe verbundene Brüder sich auch örtlich zusammenfinden, und zwar wenn in Jerusalem, der Stadt die Aller Mutter ist, an hohen Festen die Brüder aus Norden mit den Brüdern im Süden sich einen: so ists wie wenn Thau des mit tiefem, beinah ewigem Schnee bedeckten Hermongebirges[1] auf die kahlen, unfruchtbaren und also nach solcher Erquickung sich sehnenden Berge rings um Zion herabkommt. In Jerusalem muß sich ja alles Gute

1) Ein hauranisches Gedicht der Lieder-Sammlungen Wetzsteins beginnt: البارِحَة هَبَّتْ علينا شَرارة | من عالِيَ الثلْج — — „Gestern wehte zu mir herüber ein Funke | vom hohen Schneegebirg (dem Hermon)“, wozu ihm der Commentator dictirte: شرارة der Glühfunke ist entw. der in der Morgensonne glühende Schneegipfel des Gebirgs oder ein brennend kalter Hauch, denn man sagt im alltäglichen Leben الصَقَع يَحْرِق der Frost brennt [s. Anm. zu 121, 6].

und Liebe zusammenfinden. Denn dort (שָׁם wie 132, 17) hat J. den Segen entboten (צִוָּה wie Lev. 25, 21 vgl. Ps. 42, 9. 68, 29) d. i. dort ihm seine Sammel- und Ausgangsstätte angewiesen. אֶת־הַבְּרָכָה wird appositionell durch חַיִּים erläutert: Leben ist des Segens Inhalt und Ziel, das Gut der Güter. Das Schlußwort עַד־הָעוֹלָם (vgl. 28, 9) gehört zu צִוָּה: es ist so Gottes unverbrüchliche ewig währende Ordnung.

PSALM CXXXIV.

Vigilien-Gruß und Gegengruß.

Der Aufruf.

1 **Siehe benedeit Jahve, all ihr Knechte Jahve's,**
Die ihr dienet im Hause Jahve's in Nächten!
2 **Erhebet eure Hände nach dem Heiligtum**
Und benedeiet Jahve!

Die Antwort.

3 **Es benedeie dich Jahve aus Zion,**
Der Erschaffer Himmels und der Erde!

Dieser Ps. besteht aus einem Zuruf v. 1—2 und der Erwiderung darauf. Der Zuruf ergeht an diejenigen Priester und Leviten, welche die Nachtwache im Tempel haben und absichtlich ist diese Antiphone an das Ende der Stufenlieder-Samlung gestellt, um da die Stelle einer abschließenden Beracha zu vertreten. In diesem Sinne nennt Luther diesen Ps. *epiphonema superiorum*. Er ist auch in anderer Bez. (s. *Symbolae* p. 66) ein geeignetes Finale.

V. 1—2. Der Ps. beginnt wie der vorige mit הִנֵּה, dort ist es Fingerzeig auf eine anziehende Erscheinung, hier auf eine aus dem Amte hervorgehende Pflicht. Denn daß nicht die Tempelbesucher angeredet sind, geht schon daraus hervor, daß nächtliches Verweilen derselben im Tempel, wenn es überh. vorkam (Lc. 2, 37), nur eine Ausnahme war; sodann aber daraus, daß עָמַד das übliche Wort von priesterlich-levitischem Dienst ist Dt. 10, 8. 18, 7. 1 Chr. 23, 30. 2 Chr. 29. 11 (vgl. Jes. S. 691). Schon der Trg. bez. 1^{b} auf die Tempelwache. Im zweiten Tempel verhielt es sich damit nach talmudischer Ueberlieferung also. Nach Mitternacht nahm der Hauptmann über die Thorhüter die Schlüssel des innern Tempels und ging mit einigen Priestern durch das kleine Pförtchen im Brandthor (שער בית חמוקד). Im innern Vorhof theilte sich diese Scharwache in zwei Haufen, jeder mit einer brennenden Fackel; einer wendete sich nach West, der andere nach Ost und so umgingen sie den Vorhof, ob auch Alles für den Gottesdienst des anbrechenden Tages in Bereitschaft sei. Bei der Bäckerkammer, in welcher die hohepriesterliche Mincha gebacken wurde (לשכת עשי חביתין), trafen sie sich mit dem Zuruf: Es steht Alles gut. Inzwischen standen auch die übrigen Priester auf, badeten sich und legten ihre Amtskleider an. Alsdann gingen sie in die Quaderkammer (deren eine Hälfte das Sitzungslocal des Synedriums war), wo unter Leitung des Hauptmanns über die Losung und

einer Gerichtsperson, um welche sämtliche Priester in Amtstracht herumstanden, die priesterlichen Dienstverrichtungen des anbrechenden Tages verloost wurden (Lc. 1, 9). Demgemäß hält Tholuck mit Köster v. 1 f. und 3 für die Antiphōne der abziehenden und anziehenden Tempelwache. Es könnte auch der Anruf und Gegenruf sein, womit die Wachthabenden, wenn sie einander begegnen, sich begrüßen. Aber der allgem. Haltung des Ps. nach hat v. 1 f. vielmehr für einen Aufruf zur Andacht und Fürbitte zu gelten, welchen die Gemeinde den mit dem Nachtdienst im Tempel betrauten Priestern und Leviten zusendet. Daß „in den Nächten" s. v. a. „früh und spät" sein könne (Hupf.), ist an sich unwahrscheinlich und ohne Beispiel. Enthält der Psalter Morgenpsalmen (3. 63) und Abendpsalmen (4. 141): warum sollte er denn keinen Vigilienpsalm enthalten? Ebendeshalb ist auch Venema's Einfall, daß בַּלֵּילוֹת aus בְּהַלֵּילוֹת „mit Hallel's d. i. Lobpreisungen" synkopirt sei, unnütz; auch ist kein Grund vorhanden mit LXX *ἐν ταῖς νυξίν* zu v. 2[1] oder, was näher läge, zu dem den Ps. eröffnenden בָּרְכוּ zu ziehen, da es doch selbstverständlich ist, daß so lange das Heiligtum stand ein Theil der es bedienenden Knechte Gottes des Nachts aufbleiben mußte, um es zu bewachen und dafür zu sorgen daß nichts zur Vorbereitung des Frühgottesdienstes fehle; übrigens ist nächtliche Fortsetzung des levitischen Dienstes 1 Chr. 9, 33 bezeugt. Daß dieses dienende Wachen mit andächtigem Beten sich verbinde, dazu ermahnt v. 2. Nach dem Allerheiligsten (*τὰ ἅγια*) hin flehende Hände (יְדֵכֶם nachlässig für יְדֵיכֶם) emporhebend sollen sie J. benedeien. קֹדֶשׁ (nach *Sota* 39[a] Acc. der Bestimmung: in Heiligkeit d. i. nach vollzogener Händewaschung) hat im Hinblick auf 28, 2. 5, 8. 138, 2 vgl. רוֹם Hab. 3, 10 als Acc. der Richtung zu gelten.

V. 3. So nach dem Tempelberge hinauf rufend, empfängt die Gemeinde von oben den segnenden Gegengruß: es benedeie dich Jahve aus Zion (wie 128, 5), der Erschaffer Himmels und der Erde (wie 115, 15. 121, 2. 124, 8). *Jebaréchja* ist seit Num. 6, 24 die Grundform des priesterlichen Segens. Er ergeht an die Gemeinde wie Eine Person und an jeden Einzelnen in dieser einheitlichen Gemeinde.

PSALM CXXXV.

Vierstimmiges Halleluja dem Gott Israels, dem Gott der Götter.

Halleluja.

1 **Preiset den Namen Jahve's,**
Preiset, Knechte Jahve's,
2 **Die ihr stehet im Hause Jahve's,**
In den Höfen des Hauses unseres Gottes!

1) Die dadurch entstehende Verkürzung von 1[b] gleicht die LXX aus, indem sie nach 135, 2 העמדים בבית ה' בחצרות בית אלהינו liest.

3 Preiset Jāh, denn gütig ist Jahve,
Harfnet seinem Namen, denn lieblich ists;
4 Denn Jakob hat erkiest sich Jāh,
Israel zu seinem Eigentum.

5 Denn wol weiß ich, daß groß Jahve
Und unser Herr über alle Götter.
6 Alles was Jahve will führt er aus
In dem Himmel und auf der Erde,
In den Meeren und allen Wassertiefen,
7 Der Dünste heraufführt von der Erde Ende,
Blitze zum Regen wirkt er,
Der hervorholt Wind aus seinen Speichern.

8 Der da schlug die Erstgebornen Aegyptens
Vom Menschen an bis herab zum Vieh,
9 Entsandte Zeichen und Wunder
Inmitten deiner, Aegyptenland,
Wider Pharao und alle seine Knechte!

10 Der da schlug große Nationen
Und hinstreckte mächtige Könige,
11 Den Sihon, König der Emoriter,
Und Og, König von Basan,
Und alle Reiche Canaans,
12 Und hingab ihr Land als Erbgut,
Als Erbgut Israel seinem Volke.

13 Jahve, dein Name währt ewig,
Jahve, dein Gedächtnis in Geschlecht und Geschlecht.
14 Denn Recht schaffen wird Jahve seinem Volke
Und ob seiner Knechte sichs gereuen lassen.

15 Die Götzen der Heiden sind Silber und Gold,
Gemächt von Menschenhänden.
16 Einen Mund haben sie und können nicht reden,
Augen haben sie und können nicht sehen,
17 Ohren haben sie und können nicht hören,
Auch ist nichts von Athem in ihrem Munde.
18 Ihnen gleich müssen werden die sie machten,
Jedweder der in sie vertraute.

19 Haus Israels, benedeiet Jahve!
Haus Ahrons, benedeiet Jahve!
20 Haus Levi's, benedeiet Jahve!
Verehrer Jahve's, benedeiet Jahve! —
21 Gebenedeiet sei Jahve aus Zion,
Der in Jerusalem Wohnende, Halleluja!

Wie Ps. 115 mit 114, so wird Ps. 135 hie und da (s. *Tôsefôth Pesachim* 117ª) mit Ps. 134 zu Einem Ps. zusammengenommen. Die Zusammenfassung von Ps. 115 mit 114 ist ein durch die Ueberschriftslosigkeit des Ps. 115 veranlaßter Misgriff, wogegen Ps. 135 und 134 allerdings in Zus. stehen; denn das Halleluja 135 ist, wie die Wechselbez. des Anfangs und Schlusses zu Ps. 134 zeigt, ein aus diesem kürzeren Psalmlied erweiterter Psalmengesang, welcher theilweise auch aus Ps. 115 schöpft.

Es ist ein Psalm in Musivstil. Schon der altitalische Dichter Lucilius trägt das Bild musivischer Arbeit auf den Stil über, wenn er sagt: *quam lepide lexeis compostae ut tesserulae omn[illegible]* . . . Es ist hier bei Ps. 135 nicht das erste Mal, daß uns diese Stilweise begegnet. Wir haben schon an Ps. 97 und 98 eine Anschauung

derselben gewonnen; diese Ps. setzten sich vorzugsweise aus deuterojes. Stellen zus., wogegen Ps. 135 seine *tesserulae* aus Gesetz, Propheten und Psalmen entnimmt.

V. 1—4. Der Anfang ist aus 134, 1., 2^b erinnert an 116, 19 (vgl. 92, 14), v. 4 ist Echo von Dt. 7, 6. Die Knechte Jahve's, an die der Aufruf ergeht, sind nicht wie 134, 1 f. seine amtlichen Diener insbes., sondern zufolge 2^b, wo ihnen die Vorhöfe in der Mehrzahl als Standort angewiesen werden, und v. 19—20 seine Verehrer insgesamt. Das dreimalige ה׳ zu Anfang wiederholt sich dann in הַלְלוּ־יָהּ (vgl. Anm. 1 zu 104, 35), ה׳, יָהּ. Das Subj. von כִּי נָעִים ist keinesfalls Jahve (Hupf.), welchen נעים zu nennen im A. T. nicht gewagt wird, sondern entw. der Name 54, 8 (Lth. Hitz.) oder, wofür 147, 1 vgl. Spr. 22, 18., das Preisen desselben (Apollinaris: *ἐπεὶ τόδε καλὸν ἀείδειν*): seinen Namen zu preisen ist ein wonniges Geschäft, welches Israel obliegt, als dem Volke seiner Wahl und seines Eigentums.

V. 5—7. Der Lobpreis beginnt nun; כִּי 4^a begründete die süße Pflicht und das diese Str. beginnende כִּי begründet die Berechtigung des Aufrufs aus dem Reichtum des vorhandenen hymnischen Stoffes. Preiswürdig ist Er, denn Israel weiß: groß ist Jahve und unser Herr (אֲדֹנֵינוּ mit א *mobile* wie 136, 3., s. die Masora zu Gen. 40, 1) über (*prae*) alle Götter. Der Anfang ist aus 115, 3 und v. 7 aus Jer. 10, 13 (51, 16); Himmel, Erde und Wasser sind die drei Reiche des Geschaffenen wie Ex. 20, 4. נְשֹׂוא bed. das Erhobene, Aufgestiegene, hier wie bei Jer. die Wolke. Der Sinn des בָּרָקִים לַמָּטָר עָשָׂה ist nicht: er macht Blitze zu Regen d. i. löst sie gleichsam in Regen auf, was naturwidrig, sondern entw. nach Zach. 10, 1: er wirkt Blitze zum Behuf des Regens, damit dieser infolge des Gewitters sich ergieße, oder poetischer: er macht Blitze dem Regen (für den Regen), so daß dieser von ihnen angekündigt (Apoll.) und begleitet wird. Statt מוֹצֵא (vgl. 78, 16. 105, 43), welches Rückgang des Tons nicht zuließ, heißt es מֹוצֵא, die Grundform des *part. Hi.* zu Pluralen wie מַחֲצְרִים, מַיְחַלְמִים, מַעְזְרִים, viell. nicht ohne Einfluß des וַיֹּוצֵא bei Jer., denn unmöglich ist es nicht daß der D. מֹוצֵא in der Bed. „langend" gebraucht hat[1], aber „hervorlangend" wird doch deutlicher durch מוֹצִיא = מֵפִיק ausgedrückt. Das Bild von den Speichern ist wie Iob 38, 22. Es ist die göttliche Machtfülle gemeint, in welcher die Entstehungsgründe und die Impulse alles Natürlichen liegen.

V. 8—9. Preiswürdig ist Er, denn er ist der Erlöser aus Aegypten. בְּחוֹבְכִי wie 116, 19 vgl. 105, 27.

V. 10—12. Preiswürdig, denn er ist der Eroberer des Verheißungslandes. Bei v. 10 erinnert man sich an Dt. 4, 38. 7, 1. 9, 1. 11, 23. Jos. 23, 9.; גּוֹיִם רַבִּים sind hier nicht viele, sondern große Völker (vgl. גְּדֹלִים 136, 17), da das parall. עֲצוּמִים keinesfalls von gewaltiger Anzahl, sondern gewaltiger Macht gemeint ist Dt. 7, 1. Jo. 2, 2 vgl. Jes. 53, 12. Auch übrigens folgt der D. dem Deuter.: לְכָל־מַמְלְכוֹת wie Dt. 3, 21 und

1) Luzzatto zu Jes. 58, 10 bemerkt, מָצָא sei gleichsam das *Hi.* zu יָצָא, wie חֵפִיק das *Hi.* zu נָפַק, denn wer etwas findet, zieht es aus dem Dunkel heraus.

נָתַן נַחֲלָה wie Dt. 4, 38 u. a. St. Es ist Alles deuteronomisch ausgen. das שׁ und das לְ v. 11 als *nota accus.* (wie 136, 19 f. vgl. 69, 6. 116, 16. 129, 3), ebenso aramaisirend ist חָרַג Iob 5, 2. 2 S. 3, 30 construirt (wo v. 30—31 wie v. 36—37 ein jüngerer erklärender Zusatz ist). Das mit הִכָּה wechselnde חָרַג ist nächst den beiden Königen auch auf die Reiche Canaans, näml. ihre Bevölkerungen, bezogen. Amoritischer König war auch Og Dt. 3, 8.

V. 13—14. Dieser Gott, der so preiswürdig im Weltall und in Israels Geschichte waltet, ist gestern und heute und derselbe in Ewigkeit. Wie v. 13 (vgl. 102, 13) aus Ex. 3, 15., so ist v. 14 aus Dt. 32, 36 vgl. 90, 13., s. zu Hebr. 10, 30—31 (S. 500).

V. 15—18. Immer bewährt er sich seiner sich bewährenden Gemeinde zugut als den Lebendigen, wogegen Götzen und Götzendiener nichtig sind — durchaus nach 115, 4—8., aber mit einigen Verkürzungen. An das dort von dem nicht riechenden Riechorgan אַף (אָף) der Götzen Gesagten erinnert hier nur das als Partikel gebrauchte אַף, so wie der hier (wie Jer. 10, 14) den Götzen abgesprochene רוּחַ an das dort ihnen abgesprochene הָרִיחַ. Man übers.: auch ist nicht Sein von Athem d. i. ganz und gar kein Athem, nicht eine Spur davon in ihrem Munde. Anders 1 S. 21, 9., wo אֵין יֵשׁ (nicht אַיִן) s. v. a. aram. אֵין אִית *num* (*an*) *est* sein will, אַיִן nordpalästinisch s. v. a. sonst das fragende אִם (wonach Trg. אִלּוּ אִית übers.).

V. 19—21. Ein Aufruf zum Lobpreis Jahve's des über die Götter der Völker Erhabenen an das gesamte Israel rundet den Ps. in Rückgriff auf seinen Anfang ab. Der dreifache Aufruf 115, 9—11. 118, 2—4 ist hier durch Einfügung des Leviten-Hauses vervierfacht und der Segenswunsch 134, 3 in Lobpreis umgewendet. Zion, von wo Jahve's macht- und gnadenreiche Selbstbezeugung sich ausbreitet, soll auch die Stätte sein, von wo seine verherrlichende Bezeugung durch Menschenmund sich ausbreitet. Die Geschichte hat das verwirklicht.

PSALM CXXXVI.

Danket dem HErrn, denn er ist freundlich.

1 Danket Jahve, denn freundlich ist er,
Denn ewig seine Güte währt.
2 Danket dem Gotte der Götter,
Denn ewig seine Güte währt.
3 Danket dem Herrn der Herren —
Denn ewig seine Güte währt.
4 Dem der große Wunder thut alleine,
Denn ewig seine Güte währt.
5 Dem der die Himmel erschuf mit Einsicht,
Denn ewig seine Güte währt.
6 Dem der die Erde ausbreitete über die Wasser —
Denn ewig seine Güte währt.
7 Dem der erschuf große Lichter,
Denn ewig seine Güte währt.

8 Die Sonne zur Herrschaft am Tage,
Denn ewig seine Güte währt.
9 Den Mond und Sterne zu Herrschaften bei Nacht —
Denn ewig seine Güte währt.
10 Dem der die Aegypter schlug in ihren Erstgebornen,
Denn ewig seine Güte währt.
11 Und Israel herausführte aus ihrer Mitte,
Denn ewig seine Güte währt.
12 Mit starker Hand und ausgerecktem Arm —
Denn ewig seine Güte währt.
13 Dem der zerschnitt das Schilfmeer in Schnitte,
Denn ewig seine Güte währt.
14 Und Israel mitten hindurch hinüberführte,
Denn ewig seine Güte währt.
15 Und schüttelte Pharao und sein Heer ins Schilfmeer —
Denn ewig seine Güte währt.
16 Dem der geleitete sein Volk in der Wüste,
Denn ewig seine Güte währt.
17 Dem der schlug große Könige,
Denn ewig seine Güte währt.
18 Und streckte nieder herrliche Könige —
Denn ewig seine Güte währt.
19 Den Sihon, König des Emoriters,
Denn ewig seine Güte währt.
20 Und den Og, König von Basan,
Denn ewig seine Güte währt.
21 Und hingab ihr Land als Erbgut,
Denn ewig seine Güte währt.
22 Als Erbgut Israel seinem Knechte —
Denn ewig seine Güte währt.
23 Der in unserer Niedrigkeit gedacht an uns,
Denn ewig seine Güte währt.
24 Und uns erlöste von unsern Widersachern,
Denn ewig seine Güte währt.
25 Gebend Brot allem Fleische —
Denn ewig seine Güte währt.
26 Danket dem Herrn des Himmels,
Denn ewig seine Güte währt.

Dem Rufe 135, 3: *Lobet Jāh, denn gütig ist Jahve* folgt hier ein Hodu, das letzte der Psalmensamlung, mit 26 mal als *versus intercalaris* sich wiederholendem כי לעולם חסדו und im Stile der jüngsten Sprachzeit, welcher unwillkürlich das שׁ der Vulgärsprache gebraucht und den Artikel in einer der älteren Poesie fremden Weise häuft. In der liturgischen Sprache heißt vorzugsweise dieser Ps. das große Hallel, denn seinem weitesten Umfange nach befaßt das große Hallel Ps. 120 bis 136 [1], während das Hallel welches schlechtweg so genannt wird von Ps. 113 bis 118 reicht. Bis v. 18 gliedern sich Gesang und Gegengesang in hexastichische Gruppen, welche aber von v. 19 (und also von da an, wo die schon mit v. 17 angehobene Anlehnung an Ps. 135 zur Entlehnung wird) in Oktastiche übergehen. In Heidenheims Psalter erscheint der Ps. (nach Norzi) in zwei Columnen (wie Dt. c. 32), was zwar weder Ueberlieferung (s. zu Ps. 18) noch handschriftlichen Vorgang für sich hat, aber seinem Baue entspricht.

1) Es gibt im Talmud und Midrasch drei Ansichten über den Umfang des הלל הגדול: 1) Ps. 136; 2) Ps. 135, 4—136; 3) Ps. 120—136.

V. 1—9. Wie der vorige Ps. schließt sich dieser dem Deuter. an; 2^a 3^a (*Gott der Götter und Herr der Herren*) aus Dt. 10, 17; 12^a (*mit starker Hand und ausgerecktem Arm*) aus Dt. 4, 34. 5, 15 u. ö. (vgl. Jer. 32, 21); 16^a wie Dt. 8, 15 (vgl. Jer. 2, 6); über die deuter. Färbung von v. 19—22 s. zu 135, 10—12., auch יִשְׂרָאֵל עַבְדּוֹ erinnert an Dt. 32, 36 vgl. 135, 14. 90, 13., noch mehr an Jes. 40—66., wo die Zusammenfassung Israels unter die Einheit dieses Begriffes ihren eigentlichen Ort hat. Auch sonst ist der Ps. der Widerhall älterer Musterstellen. *Der große Wunder thut alleine* lautet wie 72, 18 (vgl. 86, 10), das zu נִפְלָאוֹת hinzutretende Adj. גְּדֹלוֹת zeigt, daß der D. die Formel ausgeprägt vorfand. Bei 5^a hat er Spr. 3, 19 oder Jer. 10, 12 im Sinne; חָכְמָה wie תְּבוּנָה ist die demiurgische Weisheit. 6^a erinnert an Jes. 42, 5. 44, 24; „über die Wasser“ (mit gattungsbegrifflichem Artikel), wie 24, 2 עַל־יַמִּים, weil das Wasser theils sichtbar theils unsichtbar מִתַּחַת לָאָרֶץ (Ex. 20, 4) ist. Beispiellos ist der Plur. אוֹרִים *luces* für מְאוֹרוֹת *lumina* (vgl. Ez. 32, 8 מְאוֹרֵי אוֹר); ob אוֹרוֹת Jes. 26, 19 Lichter (vgl. אוֹרָה 139, 12) oder Kräuter (2 K. 4, 39) bed., darüber läßt sich streiten. Auch der Plur. מֶמְשְׁלוֹת ist selten (nur noch 114, 2): er bez. hier die Herrschaft des Mondes einerseits und (über Gen. 1, 16 hinausgehend) der Sterne andererseits; בַּלָּיְלָה wie בַּיּוֹם ist 2. Glied des *st. constr.*

V. 10—26. Bis hieher ist es Gott der Absolute im Allgem., der Schöpfer aller Dinge, zu dessen Lobpreis aufgerufen wird; von hier an der Gott der Heilsgeschichte. Eigentümlich ist 13^a גָּזַר (statt בָּקַע 78, 13. Ex. 14, 21. Neh. 9, 11) von der Hälftung des Schilfmeers; גְּזָרִים (Gen. 15, 17 neben בְּתָרִים) sind die Stücke einer auseinandergeschnittenen Sache. נִעֵר ist ein aus Ex. 14, 27 entnommenes Stichwort. Ueber den äg. Herrschernamen פַּרְעֹה (auch Herodot 2, 111 nennt den Pharao des Auszugs, den Sohn des Sesostris-Ramses Miumun, nicht *Μενόφθας*, wie er eig. heißt, sondern schlechtweg *Φερῶν*) s. zu 73, 22. Nachdem mit לְ in immer neuen Attributen der Gott eingeführt worden, dem der Lobpreis gewidmet sein soll, ist das לְ vor den Namen Sihons und Ogs störend: es ist wie überh. die sechs Zeilen 17^a—22^a aus 135, 10—12 herübergenommen mit nur wenig gewechseltem Ausdruck. In v. 23 ist die Fortwirkung des הוֹדוּ לְ erloschen. Der Anschluß mit שׁ (vgl. 135, 8. 10) gilt also dem כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ. Die Sprache hat hier jüngstes Gepräge. Zwar זָכַר mit ל des Obj. sagt schon das älteste Hebräisch, aber שִׁפֵּל ist nur mit Koh. 10, 6 und פָּרַק losbrechen = befreien (das übliche aram. Wort für Erlösung) mit Thren. 5, 8 zu belegen, so wie in dem zum Anfang zurückkehrenden Schlußvers „Gott des Himmels“ ein Gottesname des jüngsten Schrifttums ist Neh. 1, 4. 2, 4. In v. 23 springt der Lobpreis zu jüngst Erlebtem ab. Das Attribut 25^a (vgl. 147, 9. 145, 15) läßt auf eine Zeit zurückschließen, in welcher Theurung mit Knechtschaft zusammengetroffen war.

PSALM CXXXVII.

An den Strömen Babels.

1 An den Strömen Babels, da saßen wir und weinten,
Indem wir an Zion gedachten.
2 An die Weiden in ihrer Mitte
Hingen wir unsere Cithern.
3 Denn dort verlangten von uns unsere Zwingherrn
Lieder-Worte,
Und unsere Peiniger Freude:
Singt uns ein Zions-Lied!

4 Wie solln wir singen Lieder Jahve's
Auf fremdem Boden!!
5 Wenn ich deiner vergesse, Jerusalem,
Erlahme meine Rechte!

6 Es klebe meine Zunge an meinem Gaumen,
Wenn ich dein nicht gedenke,
Wenn ich nicht überordne Jerusalem
All meinen Freuden!

7 Gedenke, Jahve, den Kindern Edoms
Den Tag Jerusalems,
Die da sprachen: Reißt, reißet nieder
Bis auf den Grund an ihr!

8 Tochter Babels, du verwüstete, Heil dem der dir dein Verdienst vergilt,
Das du verdient um uns!
9 Heil dem der erfaßt und hinschmettert deine Knäblein
An den Felsen!

Auf das Halleluja Ps. 135 und das Hodu Ps. 136 folgt ein Ps. welcher in die Zeit der Verbannung zurückblickt, wo solche heitere Lieder, wie sie einst in Begleitung levitischer Musik bei den sionitischen Gottesdiensten erklangen, verstummen mußten. Er ist anonym. Die in Codd. der LXX sich findende Aufschrift *Τῷ Δαυὶδ (διὰ) Ἱερεμίου*, welche sagen will, es sei ein david. Lied aus Jeremia's Herzen oder auch, wie Ellies du Pin es versteht: *Psaume de Jérémie fait à l'imitation de David*, ist um so falscher, als Jeremia nie einer der babylonischen Exulanten gewesen ist.

Das in v. 8 f. dreimal wiederholte ו entspricht der Abfassungszeit des Ps., welche sein Inhalt fordert. Desgleichen das paragogische *i* im Fut. v. 6. Aber übrigens ist die Sprache klassisch, und der anfangs sanft elegische, dann immer aufgeregtere und Kehl- und Zischtöne häufende Rhythmus so ausdrucksvoll, daß kaum ein Ps. sich so leicht dem Gedächtnis einprägt, wie dieser selbst im Klange so malerische.

Das Versmaß ist dem elegischen ähnlich, wie es in dem sogen. Cäsurenschema der Klagelieder und in dem der sapphischen Strophe gleichen Schlußfall von Jes. 16, 9. 10 erscheint. Die je 2. Zeile entspricht dem Pentameter des elegischen Versmaßes.

V. 1—6. Mit Perfekten beginnend, gibt sich der Ps. als ein Lied nicht aus dem Exile, sondern der Erinnerung an das Exil. Das Ufer der Flüsse wie des Meeres ist ein Lieblingsaufenthalt solcher, welche

tiefer Gram fort vom Gewühle der Menschen in die Einsamkeit treibt; die Grenzlinie des Flusses gibt der Einsamkeit eine sichere Rückwand, das einförmige Wellengeplätscher unterhält den dumpfen schwermütigen Gedanken- und Empfindungswechsel, und zugleich übt der Anblick des kühlen frischen Wassers eine sänftigende Einwirkung auf die verzehrende Glut im Herzen.[1] Die Flüsse Babels sind hier die des babylonischen Reiches: nicht blos der Eufrat mit seinen Kanälen und der Tigris, sondern auch der Chaboras (כְּבָר) und Euläos (אוּלַי), an deren einsamen Ufern Ezechiel 1, 3 und Daniel 8, 2 göttliche Gesichte schauten. Gewichtvoll ist das שָׁם: dort in der Fremde als Gefangene unter der Herrschaft der Weltmacht. Und statt וּ ist absichtlich גַּם gewählt: mit dem Hinsitzen in der Ufereinsamkeit stellte sich sofort auch das Weinen ein, indem angesichts der contrastirenden Naturumgebung die Erinnerung an Zion nur um so stärker sich aufdrängte und der Schmerz über die Abgeschnittenheit von der Heimat sich da, wo keine feindselig beobachtenden Blicke ihn zurückdrängten, um so freieren Lauf ließ. In dem wasserreichen babyl. Niederland ist wie in dem Jordanuferwalde unterhalb Jericho der עֲרָב heimisch. Die Weide, an die wir dabei zu denken gewohnt sind, bed. ערב nicht. Die sogen. babylonische Trauerweide (wonach Garcia, *Los Salmos* Madrid 1869: *sobre los sauces* mit der Bem. *sombríos ó llorosos*) ist weder in Babylonien noch sonst wo in Vorderasien wild anzutreffen, und der eig. Name der Weide ist צַפְצָפָה, arab. *safsâf* (mit *mustaḥî* die sich herunterbeugende Weide = Trauerweide), wogegen عَرَب עֲרָב, wie jetzt botanisch festgestellt ist (s. Wetzstein in Genesis S. 568), die *populus Euphratica* (Oliviers) bezeichnet, deren noch jugendliche Exemplare mit ihren schmalen Blattformen sich bei oberflächlicher Betrachtung mit Weidengebüsch verwechseln lassen.[2] Der Talmud selbst unterscheidet zwischen צפצפה und ערב, aber ohne daß sich ein sicheres botanisches Bild daraus gewinnen läßt. Der עֲרָב dessen Zweige zu den Bestandtheilen des laubenfestlichen Lulab gehören Lev. 23, 40 wird von der Bachweide verstanden. An die Bäume des flußreichen Landes hingen die Exulanten ihre Cithern; die Zeit des Ergötzens an der Musik war vorbei, denn *μουσικὰ ἐν πένθει ἄκαιρος διήγησις* Sir. 22 6. Fröhliche Lieder, wie sie שִׁיר bezeichnet, paßten übel zu ihrer Lage. Um das כִּי v. 3 zu verstehen, muß man v. 3 und 4 zusammennehmen. Sie hingen ihre Cithern auf, denn wenn auch ihre Oberherren sie zum Singen aufforderten, um sich an ihren Nationalliedern zu kurzweilen, so fühlten sie sich in dem fremden Lande doch nicht gemutet Lieder zu singen, wie sie einst bei den heimischen Gottesdiensten erklangen. LXX Trg. Syr. fassen תּוֹלָלֵינוּ als Synon. von שׁוֹבֵינוּ gleichbed. mit שָׁאוֹלֵינוּ, so zwar daß es nicht,

1) Ist dies alles wahr, so ist Hupfelds Naserümpfen ob dieses „Ausmalens" unverdient.

2) O. Blau, Bosnisch-türkische Sprachdenkmäler S. 159, fand das südslavische *topola* (Pappel) durch غرب *Garab* wiedergegeben.

wie שׁוֹלֵל, den Geplünderten und Gefangenen, sondern den Plünderer und Gefangennehmer bed. Aber ein aram. תְּלַל = שְׁלַל gibt es nicht. Eher ließe sich auf ein *Po.* תּוֹלֵל (= תֵּהֵל) täuschen, verhöhnen (Hitz.) zurückgehen, aber der Sprachgebrauch ist nicht günstig und ein stärkerer Wortsinn wäre willkommen. Entw. bed. תְּהוֹלָל = תְּהִלָּל, wie מְהוֹלָל 102, 9., den Rasenden d. i. Wüterich, oder von יָלַל *ejulare* nicht die Wehklage selbst (Abulw.), sondern den Wehklage Bewirkenden oder Peiniger, was sich im Hinblick auf die gleichfalls mit präformativem ת gebildeten תּוֹשָׁב und תַּלְמִיד empfiehlt: das Wort stellt sich dem Sinne nach zu einem *Hi.* הוֹלִיל wie תּוֹעֲלָה, תּוֹכֵחָה zu הוֹעִיל, הוֹכִיחַ in zunächst abstr. Bed. (Dietrich, Abh. S. 160 f.). Das דִּבְרֵי bei שִׁיר ist wie 35, 20. 65, 4. 105, 27. 145, 5 gebraucht, näml. partitiv, den genitivischen Gattungsbegriff zerlegend: Lieder-Worte als Theile oder Bruchstücke des Nationalliederschatzes, ähnlich wie weiterhin מִשִּׁיר, wozu Rosenm. richtig: *sacrum aliquod carmen ex veteribus illis suis Sionicis.* Mit שִׁיר צִיּוֹן wechselt v. 4 שִׁיר ה׳, welches wie 2 Chr. 29, 27 vgl. 1 Chr. 25, 7 heilige oder liturgische, also der Psalmenpoesie (mit Einschluß der *Cantica*) angehörige Lieder bez. Vor v. 4 hat man hinzuzudenken, daß sie so wie folgt damals auf die Aufforderung der Babylonier antworteten oder solches, indem sie sich derselben entzogen, bei sich dachten. Der Sinn des fragenden Ausrufs ist nicht, daß das Singen heiliger Lieder im Ausland (חוּצָה לָאָרֶץ) gesetzwidrig sei, denn die Psalmen sind auch im Exil fortgesungen und durch neue bereichert worden. Aber insofern hatte das שִׁיר im Exil ein Ende, als es aus der Oeffentlichkeit, um das Heilige nicht zu profaniren, sich in die Stille der Familiengottesdienste und der Bethäuser zurückziehen mußte und, da es nicht, wie daheim, von priesterlichen Trompeten und levitischer Musik begleitet war, aus eigentlichem Singen zu einem mehr recitirenden wurde und also keine Vorstellung von dem heimatlichen sionitischen gewähren konnte. An dem grellen Abstande des Jetzt und Ehedem sollte ja das Volk des Exils zur Erkenntnis seiner Sünden kommen, um auf dem Wege der Buße und der Sehnsucht zu dem Verlorenen zurückzugelangen: Buße und Heimweh waren damals unzertrennlich, denn alle die, in denen das Andenken an Zion erblich, gingen im Heidentum unter und blieben von der Erlösung ausgeschlossen. Darum sagt der D., in die Lage der Exulanten versetzt und gegen die Versuchung des Abfalls, die Gefahr der Verleugnung sich wappnend: Wenn ich dein vergesse, Jerusalem, תִּשְׁכַּח יְמִינִי. Man hat תִּשְׁכַּח als Anrede an J. gefaßt: *obliviscaris dexterae meae* (z. B. Wolfg. Dachstein in seinem Liede „An Wasserflüssen Babylon"), aber daß in Einem Satze Jerusalem und Jahve angeredet seien, liegt ferne. Andere fassen יְמִינִי als Subj. und תִּשְׁכַּח trans.: *obliviscatur dextera mea, scil. artem psallendi* (AE. Kimchi Pagninus Grot. Hgst. u. A.), aber diese Ellipse ist willkürlich, und die Einsetzung von מִנִּי hinter יְמִינִי (v. Ortenb. nach Olsh.) gibt einen unschönen Schlußfall. Wieder Andere geben dem תִּשְׁכַּח passiven Sinn: *oblivioni detur* (LXX It. Vulg. Lth.), oder halbpassiven *in oblivione sit* (Hier.), aber der Ged.: es werde meiner Rechten vergessen

ist schief und matt. Näher dem Wahren kommt *obliviscatur me* (Syr. Saad. u. Psalterium Rom.) — man fasse תִּשְׁכַּח reflexiv: *obliviscatur sui ipsius* sie vergesse sich selbst oder ihren Dienst (Amyrald. Schultens Ew. Hitz.), was s. v. a. sie versage, erlahme, erstarre, ähnlich wie wir ‚einschlafen' von Armen und Beinen sagen und wie arab. نَسِيَ sowol vergessen als erlahmen bed. (vgl. Ges. *thes.* p. 921[b]). Richtig La Harpe: *O Jerusalem! si je t'oublie jamais, que ma main oublie aussi le mouvement!* So entspricht v. 6: ankleben soll meine Zunge an meinen Gaumen, wenn ich nicht gedenke deiner, wenn ich nicht hinaufrücke Jerusalem über die Summe meiner Freude. אֲזַכֶּרְכִּי hat das angehängte *Chirek,* womit sich diese jüngeren Ps. so gern schmücken. רֹאשׁ scheint wie 119, 160 gebraucht: *supra summam* (Gesamtzahl) *laetitiae meae,* wie Cocc. erklärt, *h. e. supra omnem laetitiam meam.* Aber warum dann nicht einfacher עַל כֹּל über die Gesamtheit? רֹאשׁ bed. hier nicht κεφάλαιον, sondern κεφαλή: wenn ich nicht Jerusalem hinaufstelle über den Gipfel meiner Freude d. i. meine höchste Freude, also wenn ich Jerusalem nicht meine allerhöchste Freude sein lasse. Seine geistliche Freude an der Gottesstadt soll alle irdischen Freuden überschweben.

V. 7—9. Der 2. Theil des Ps. fleht Rache auf Edom und Babel herab. Wie schändlich sich die Edomiter, dieses mit Israel stammverwandte und ihm doch erzfeinde Brudervolk, bei der Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer benahmen als deren schadenfrohe, raubsüchtige und grausame Helfer, sieht man aus der von Jeremia wiederaufgenommenen Weiss. Obadia's. Der wiederholte *imper. Pi.* עָרּוּ von עָרָה (nicht *imper. Kal.* von עָרַר, welcher עֹרּוּ lauten würde) sollte den Ton auf *ult.* haben, ist aber beidemal vorn betont, indem das pausale עָרֻּ (wie בָּלֻּ 37, 20 und auch חָסֻּ Neh. 8, 11 vgl. zu Jes. 16, 8) die gleiche Betonung des andern (damit nicht zwei Tonsylben zusammenträfen) herbeiführte; das *Pasek* steht auch sonst zwischen zwei sich wiederholenden Wörtern damit man sie gehörig scheide und sichert obendrein dem gutturalen Anlaut des zweiten עָרּוּ deutliche Aussprache (vgl. Gen. 26, 28. Num. 35, 16). Man construire: leget blos, leget blos (wie Hab. 3, 13 vgl. גְּלֹה Mi. 1, 6) in ihr (ב des Orts) oder an ihr (ב des Obj.) bis zum Fundamente d. i. schleift sie bis auf den Grund, laßt keinen Stein auf dem andern. Von den falschen Brüdern wendet sich die Verwünschung zu Babel, der Stadt des Weltreichs. Die Tochter d. i. Bevölkerung Babels wird als חַשְׁדּוּדָה angeredet. Gewiß liegt es am nächsten, dieses Beiwort als Bez. ihres rachefordernden Treibens zu fassen. Keinesfalls aber darf man: du Räuberin übers. (Syr. wie Trg.: *bozuzto,* Symm. ἡ λῃστρίς), denn שָׁדַד bed. nicht rauben und plündern, sondern vergewaltigen und verheeren. Also: du Verwüsterische oder Verwüsterin, aber das Wort so vocalisirt wie es uns vorliegt kann das nicht bed., es müßte חַשְׁרוּדָה (Böttch. Hitz. Ew. Riehm) wie בָּגוֹדָה Jer. 3, 7. 10 oder חַשְׁדּוּדָה (mit unwandelbarem *ā*) heißen, entsprechend der syrischen activen Intensivform *ālûṣo* Bedränger, *gōdûfo* Lästerer und der arab.

gleichfalls activen Intensivform فاعول z. B. *ġâsûs* Spion, *fâšûš* Windmacher und auch adjekt.: *ġôz fâšûš* leere Nüsse, vgl. יָקוּשׁ = יָקֹושׁ Vogelsteller, wie *nâṭûr* (נאטור) Feldwächter. Die Form wie sie lautet ist *partic. pass.* und bed. *προνενομευμένη* (Aq.), *vastata* (Hier.). Daß dies im Sinne von *vastanda* gesagt sei, ist möglich, obwol in diesem Sinne eines *prt. fut. pass.* die Part. des *Ni.* (z. B. 22, 32. 102, 19) und *Pu.* (18, 4) gewöhnlicher sind Keinesfalls bed. es *vastata* in historischem Sinne mit Bezug auf die Zerstörung Babels durch Darius Hystaspis (Hgst.), denn v. 7 fleht die Vergeltung erst herbei, die also noch nicht vollzogen sein kann, aber wenn הַשְּׁדוּדָה die bereits verheerte bedeutete schon (wenigstens der Hauptsache nach) vollzogen wäre. Eher ließe sich הַשְּׁדוּדָה als prophetische Vergegenwärtigung des im J. 516 wirklich eingetroffenen Verwüstungsgerichts verstehen, aber diese proph. Fassung fällt mit der imprecativen zusammen: die Fantasie des verwünschenden Semiten sieht die Zukunft als Thatsache. „Sahst du den Geschlagenen (*maḏrûb*)“ d. h. den Gott schlagen müsse? So erkundigt sich der Araber nach einer gehaßten Persönlichkeit. „Verfolge den Ergriffenen (*ilḥaḳ el-ma'chûḏ*)“ d. h. den dich Gott ergreifen lassen müsse! So sagt man indem die Fantasie mit der Verfolgung zugleich auch schon die Ergreifung anticipirt. Wie hier sowol *maḏrûb* als *ma'chûḏ* Partic. des Kal ist, so wird also auch הַשְּׁדוּדָה den Sinn von *vastanda* (welche verheert werden müsse!) haben können.[1] Was dann weiter Babel gewünscht wird, ist die Vergeltung dessen was es an Israel gethan hat Jes. 47, 6. Es ist dasselbe auch die Kinder mitbefassende Strafverhängnis, welches ihr Jes. 13, 16—18 als durch die Meder zu vollziehendes geweissagt wird. Die Knäblein (s. über עוֹלֵל, עוֹלָל zu 8, 3) sollen zerschellt werden, damit nicht ein neues Geschlecht die gestürzte Weltherrschaft wiederaufrichte Jes. 14, 21 f. Es ist der Eifer um Gott, welcher dem D. so harte Worte in den Mund gibt, aber sie passen nicht in den Mund der neutest. Gemeinde. Die Gemeinde hatte im A. T. noch die Gestalt eines Volkes und die Sehnsucht nach Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit kleidete sich demgemäß in kriegerische Form.

1) Im Arab. wird so nicht allein das Part. pass. der 1. Conj. gebraucht z. B. *maḥbûb*, allgewöhnlich in der Bed. *amabilis*, sondern auch das mehr eine inhärirende Bestimmtheit ausdrückende Adj. فعيل z. B. قتيل einer der getödtet werden soll, dem Tode geweiht ist. Diese Bed. *interficiendus*, welche Dozy früher dem قتيل absprechen zu müssen glaubte, hat es sehr häufig. „Mit irgend einer Waffe — lautet ein Sprichwort — wird getödtet wer getödtet werden soll (*juḳtal el-ḳatîl*).“ Einen Unglücklichen redet ein anderes Sprichwort خنوق *strangulate* = *strangulande* an.

PSALM CXXXVIII.

Der Mittler und Vollender.

1 Danken will ich dir mit meinem ganzen Herzen,
Angesichts der Götter dir harfnen.
2 Ich will anbeten gegen deinen heiligen Tempel
Und danken deinem Namen ob deiner Gnade und Wahrheit,
Daß du groß gemacht über all deinen Namen deine Verheißung.

3 Am Tage da ich rief erhörtest du mich,
Flößtest Muth mir ein — meine Seele durchdrang Hochgefühl.
4 Danken werden dir, Jahve, alle Könige der Erde,
Wenn sie vernommen die Aussprüche deines Mundes,
5 Und werden besingen die Wege Jahve's,
Daß groß die Herrlichkeit Jahve's:
6 Denn erhaben ist Jahve und den Niedrigen sieht er,
Und den Hoffärtigen von ferne durchschaut er.

7 Wenn ich hingeh' von Noth umgeben, belebst du mich,
Ueber meiner Feinde Zorn streckst du deine Hand,
Und es schafft Heil mir deine Rechte.
8 Jahve wird vollenden für mich,
Jahve, deine Gnade währet ewig,
Deiner Hände Vorhaben — du wirsts nicht lassen.

Es wird eine Zeit kommen, wo der Jahve-Sang, welcher nach 137,3 in Israels Mund den Heiden gegenüber verstummen mußte, nach 138,5 von den Königen der Heiden selber angestimmt werden wird. In LXX hat Ps. 137 neben τῷ Δαυίδ noch die Aufschrift Ἰερεμίου und Ps. 138 Ἀγγαίου καὶ Ζαχαρίου. Viell. wollen diese Angaben die vorliegende Textrecension der betreffenden Ps. auf die genannten Propheten zurückführen (s. Köhler, Haggai S. 33). Daraus, daß diese von LXX beigefügten Psalmsänger-Namen nicht über Maleachi herabführen, geht hervor, daß die Psalmensamlung im Sinne der LXX nicht später als in der nehemianischen Zeit zu Stande gekommen ist.

Der Sprecher in Ps. 138 ist zufolge der in v. 4 ausgesprochenen hohen Erwartung selber ein König, nach der Ueberschrift David. Nichts aber spricht für diesen als Verf., der Ps. ist im Hinblick auf die dav. Ps. aus Davids Seele gedichtet — ein Widerhall von 2 S. c. 7 (1 Chr. c. 17). Die überschwengliche Verheißung, welche den Thron Davids und seines Samens zu einem ewigen machte, wird hier dankbar verherrlicht. Jedenfalls läßt sich der Ps. verstehen, wenn wir mit Hgst. annehmen, daß er das hohe Selbstbewußtsein ausspricht, zu welchem David nach siegreichen Kriegen emporgehoben ward, als er Gotte demütig die Ehre gab und ihm statt des Zeltes auf Zion einen Tempel bauen wollte.

V. 1—2. Der D. will Ihm, den er meint ohne ihn zu nennen, danken für seine Gnade d. i. seine entgegenkommende, herablassende Liebe und für seine Wahrheit d. i. Wahrhaftigkeit und Treue, näher dafür, daß er groß gemacht (vgl. Jes. 42,21) über all seinen Namen seine Verheißung (אִמְרָה) d. h. daß er eine Verheißung gegeben, welche alles wodurch er sich bisher Namen und Denkmal gestiftet (עַל-כָּל-שִׁמְךָ mit ō statt ŏ, eine von der Masora notirte Anomalie) überschwenglich überragt. Weniger sonderbar würde

der D. sagen: deinen Namen über alles was deine Verheißung uns hoffen ließ (Spira), aber so das כל zu beziehen ist bei der Stellung die er ihm gegeben unthunlich. Ist die Verheißung durch Nathans Mund 2 S. c. 7 gemeint, so vergleicht sich 2 S. 7, 21.; גָּדַל, גְּדֻלָּה, גַּדְּלָה wiederholen sich in jener Verheißung und ihrem Echo aus Davids Herzen so oft, daß dieses הִגְדַּלְתָּ wie ein Fingerzeig in jene Geschichte erscheint, welche einer der wichtigsten Wendepunkte der Heilsgeschichte ist. Aus dieser Geschichte heraus wird auch נגד אלהים verständlich. Es ist nicht s. v. a. an h. Stätte (de W. Ew. Olsh.), was wenigstens לִפְנֵי ה׳ heißen müßte. Eher *ἐναντίον ἀγγέλων* (LXX), was an sich statthaft und sinnvoll[1], aber ohne Halt im Zus. des Ps. und auch deshalb verwerflich, weil es überhaupt sehr fraglich ist, ob die alttest. Sprache אלהים so ohne weiteres im Sinne von *ἄγγελοι* gebraucht. Eher ließe sich „angesichts der Götter" (Aq. Symm. Quinta Hier.) übers., näml. der Götter der Völker (Hgst. Hupf. Hitz.), aber um auf Götter bezogen zu werden, die nur scheinbar solche sind, bedurfte אלהים eines Zusatzes. Dagegen kann אלהים ohne Zusatz die obrigkeitlichen Inhaber gottesbildlicher Hoheit bez., wie trotz Kn. Graf Hupf. aus 82, 1 vgl. 45, 7 hervorgeht, und so (vgl. נֶגֶד מְלָכִים 119, 46) verstehen wir es mit Peschitto Raschi AE. Kimchi Flamin. Bucer Clericus u. A. auch hier. Es sind חַגְּדֹלִים אֲשֶׁר בָּאָרֶץ 2 S. 7, 9 gemeint, denen David, indem er aus einem Hirten ein König wurde, gleichgestellt, und über die er durch die Verheißung ewigen Königtums hinausgehoben worden ist. Vor diesen irdischen Elohim will David den Gott der Verheißung preisen, sie sollen es hören zu heilsamer Beschämung, williger Huldigung, daß Gott ihn gesetzt עֶלְיוֹן לְמַלְכֵי־אָרֶץ 89, 28.

V. 3—6. Zwei Dinge sinds wofür der D. Gotte dankt: Er hat ihn in den Drangsalstagen der saulischen Verfolgung und in allen Nöthen erhört und hat ihn, indem er ihn auf den Thron erhob und ihm Sieg auf Sieg verlieh und ihm den ewigen Besitz des Thrones zusprach, mit stolzem Mut erfüllt, so daß in seine Seele, der es früher um Hülfe bange war, Hochgefühl einzog. Wie רָהַב Ungestüm und dann auch Ungetüm bed., so הִרְהִיב sowol ungestüm, überwältigend auf jem. eindringen (Hohesl. 6, 5), vgl. syr. *arheb*, arab. *arhaba* in Schrecken setzen, als jem. mutbegeistert, kampffroh, siegesbewußt machen. בְּנַפְשִׁי עֹז bildet zu dem mit *Mugrasch* oder *Dechî* bezeichneten V. einen Folgesatz (Ew. Riehm): so daß in meiner Seele עֹז war d. i. Macht, näml. Machtbewußtsein (vgl. Richt. 5, 21). Der Dank, den er, der König der Verheißung, darob Gotte darbringt, wird sich auf alle Könige der Erde fortpflanzen, wenn sie hören werden (שָׁמְעוּ im Sinne eines *fut. exacti*) die Worte Seines Mundes d. i. der göttlichen אִמְרָה, und sie werden besingen (שִׁיר mit בְּ, wie הִגִּיד בְּ 87, 3., שִׂיחַ בְּ 105, 2 u. ö., חִלַּל בְּ 44, 9., הִזְכִּיר בְּ 20, 8 u. dgl.) die Wege des heilsgeschichtlichen Gottes, werden singen

1) Bellarmin: *Scio me psallentem tibi ab angelis, qui tibi assistunt, videri et attendi et ideo ita considerate me geram in psallendo, ut qui intelligam, in quo theatro consistam.*

daß groß die Herrlichkeit Jahve's. Wodurch Er sich so hochherrlich in Davids Führungen bekundet hat, sagt v. 6. Er hat sich als der Erhabene gezeigt, welcher in seinem allumfassenden Walten den Niedrigen (vgl. Davids Bekenntnisse 131, 1. 2 S. 6, 22) nicht unbeachtet läßt (113, 6), sondern im Gegentheil ihn zu seinem besonderen Augenmerk macht und dagegen den Hohen, welcher sich unbeobachtet meint und sich so gebahrt als sei er keinem Höheren verantwortlich (10, 4), schon von ferne (vgl. 139, 2) durchschaut (יָדַע wie 94, 11. Jer. 29, 23). In correkten Texten hat וגבה *Mugrasch,* ממרחק *Mercha.* Die Form des *fut. Kal* יְיֻדַּע ist nach Aehnlichkeit der *Hifil*-Formen יְיֵלִיל Jes. 16, 7 u. ö. und יְיֵטִיב Iob 24, 21 gebildet; das Wort soll, indem so gewissermaßen der in יָדַע aufgelöste erste Stammbuchstabe wiederhergestellt wird, um so nachdrücklicher lauten.[1]

V. 7—8. Aus diesen für alle Menschheit wichtigen Erlebnissen Davids, des durch Niedrigkeit hindurch Erhöheten, ergeben sich ihm für die Zukunft zuversichtliche Hoffnungen. Der Anfang dieser Str. erinnert an 23, 4. Mag sein Weg innerhalb herzdrückender Drangsal hinführen, Jahve wird diese Todesbande lösen und ihn neubeleben (תְּחַיֵּנִי wie 30, 4. 71, 20 u. ö.). Mögen seine Feinde wüten, J. wird über ihren Zorn bedräuend und beschwichtigend seine Hand ausstrecken und seine Rechte wird ihm Heil schaffen; וְתוֹשִׁיעֵנִי ימינך ist Subj. nach 139, 10 u. a. St., nicht (denn weshalb sollte man das annehmen?) *acc. instr.* (s. 60, 7). In v. 8 ist יִגְמֹר so gemeint wie 57, 3: das angefangene Werk hinausführen ἐπιτελεῖν (Phil. 1, 6), und בַּעֲדִי (dem Sinne nach eig.: mich deckend) ist s. v. a. dort (vgl. 13, 6. 142, 8) עָלַי. Die Bürgschaft dieser Vollendung ist Jahve's ewig währende Gnade, die nicht eher ruht, bis die Verheißung volle Wahrheit und Wirklichkeit geworden. So wird er also seiner Hände Werke (s. 90, 16 f.) nicht lassen d. h., wie Hgst. richtig erkl., alles das was er seither für David von seiner Errettung aus den Händen Sauls bis zur Ertheilung der Verheißung zu Stande gebracht — er wird keines seiner Werke liegen lassen, am wenigsten ein so herrlich begonnenes. חֶרְפָּה (wov. תֵּרֶף) bed. schlaff d. i. unausgeführt lassen, sich selbst überlassen, wie Neh. 6, 3. אַל verneint mit innerer Erregtheit.

---

1) Aehnlich sind griech. Imperfecta mit doppeltem (syllabischem und temporellem) Augment, wie ἐώρων, ἀνέῳγον. Auch Chajug hält in diesen Formen das erste י für das Präformativ und das zweite für den Wurzellaut, wogegen Abulwalid, Gramm. c. 26 p. 170, das erste für Prosthese und das zweite für das Präformativ erklärt. Nach Anderer z. B. Kimchi's Ansicht wäre יְיֻדַּע *fut. Hi.*, erweicht aus יְהַדַּע (יְהַיְדִּיעַ), was, abgesehen von dem untauglichen Sinne, einen um so unannehmbareren Lautwechsel voraussetzt, als ידע selber aus ודע entstanden ist. Auch daß יְיֻדַּע aus יְיַדַּע umgelautet sei (Luzzatto §. 197), ist deshalb nicht anzunehmen, weil nirgends יְיַדַּע geschrieben wird.

PSALM CXXXIX.

Anbetung des Allwissenden und Allgegenwärtigen.

1 Jahve, du erforschest und erkennest mich!
2 Du, du erkennest mein Sitzen und mein Aufstehn,
Verstehest mein Denken von ferne.
3 Mein Wandeln und mein Liegen sichtest du
Und mit all meinen Wegen bist du vertraut.
4 Denn es ist kein Wort auf meiner Zunge —
Sieh du, o Jahve, kennst es gänzlich.
5 Rückwärts und vorwärts hältst du mich umschlossen
Und hast liegen auf mir deine Hand.
6 Unbegreiflich ist mir solches Wissen,
Allzuhoch, ich bin ihm nicht gewachsen.
7 Wo könnt' ich hingehn vor deinem Geist
Und wo vor deinem Angesicht hinfliehn?!
8 Wenn ich aufstiege gen Himmel, dort bist Du,
Und zur Lagerstatt machte den Hades, da bist du auch.
9 Erhöb' ich Morgenrothes Flügel,
Ließe mich nieder am Ende des Meeres —
10 So würd' auch dort deine Hand mich leiten
Und mich erfassen deine Rechte.
11 Und spräch' ich: eitel Finsternis umhülle mich
Und zu Nacht werde das Licht um mich her —
12 So wäre auch die Finsternis dir nicht zu finster,
Und die Nacht würde helle wie Tag;
Finsternis wäre gleich wie Licht.

13 Denn Du hast hervorgebracht meine Nieren,
Durchwobest mich im Leibe meiner Mutter.
14 Ich danke dir daß ich schaurig wunderbar bereitet;
Wunderbar sind deine Werke
Und meine Seele erkennts gar wol.
15 Nicht verborgen war mein Gebein vor dir,
Der ich gewirkt ward im Geheimen,
Buntgestickt in Erdentiefen.
16 Als Embryo haben mich gesehen deine Augen
Und auf dein Buch wurden sie all geschrieben:
Tage sind vorentworfen worden,
Und für ihn einer darunter.
17 Und wie sind mir kostbar deine Gedanken, Gott,
Wie gewaltig sind ihre Summen.
18 Will ich sie zählen: mehr denn des Sandes sind sie;
Wache ich auf, so bin ich immernoch bei dir.

19 O daß du tödtetest, Eloah, den Frevler,
Und ihr Männer der Blutschuld, hinweg von mir!
20 Sie die dich erwähnen zu Arglist,
Aussprechen zu Lug — deine Widersacher.
21 Sollt' ich nicht deine Hasser, Jahve, hassen
Und gegen deine Empörer grollen?!
22 Mit dem Aeußersten des Hasses hass' ich sie,
Sie gelten als eigne Feinde mir.
23 Erforsche mich, Gott, und erkenne mein Herz,
Prüfe mich und erkenne meine Gedanken,
24 Und siehe ob an mir Weg zur Pein,
Und leite mich auf ewigem Wege!

In diesem aramaisirenden Ps. kommt zur Ausführung was der vorige in v. 6sagt: *denn erhaben ist Jahve und den Niedrigen sieht er und den Hohen von ferne erkennt er:* auch sonst berührt er sich mannigfach mit seinem Vorgänger. Es ist einer der theologisch inhaltreichsten Ps. und, inhaltlich wie dichterisch angesehen, Davids vollkommen würdig, לדוד aber nur deshalb überschrieben, weil er nach dav. Muster gedichtet und ein Seitenstück zu solchen Ps. wie Ps. 19 und zu andern dav. Lehrps. ist; denn die Beischrift למנצח, welche z. B. auch der jedenfalls nicht früher als zur Zeit der chald. Katastrophe verfaßte Ps. 74 trägt, beweist höchstens nur daß der Ps. schon zur Zeit des ersten Tempels in liturgischem Gebrauch war. Er zerfällt in 3 Theile 1^b—12; 13—18; 19—24.; strophische Anlage ist nicht ersichtlich. Der 1. Th. preist den Allwissenden und Allgegenwärtigen: der D. weiß sich allenthalben umschlossen von Gottes Wissen und seiner Gegenwart, überall und unausweisbar ist sein Geist, überall und unentrinnbar sein in Zorn oder Liebe zugekehrtes Antlitz. Im 2. Th. setzt der D. diesen Lobpreis fort mit Bez. auf die Entstehung des Menschen und im 3. Th. wendet er sich in tiefem Unmut gegen die Feinde eines solchen Gottes und erfleht sich seine Prüfung und Leitung. In v. 1. 4 heißt Gott יהוה, v. 17 אֵל, v. 19 אלוה, v. 21 wieder יהוה und v. 23 wieder אל. Klostermann findet darin die Hoffnung auf schließliche Erlösung aus dem Tode ausgesprochen, aber v. 17 ist ein anderes Erwachen als das aus dem Todesschlafe gemeint und den Thau, der das Todtenfeld belebt, liest er vermöge einer kühnen Textveränderung (אֶמְתַּחְךָ עַל אֱלֹהַּ) in v. 19 hinein. Der Ps. zeichnet sich auch ohne solche eschatologische Beziehungen durch Tiefe und Urkräftigkeit der Ideen und Empfindung aus. Seine Sprachgestalt aber, die er nicht erst, was Klostermann als möglich hinstellt, im gemeindlichen Gebrauch erhalten hat, sondern welche die selbsteigne Erscheinungsform seiner Gedanken ist, gibt sich als eine in der dav. Zeit unerhörte, es ist dem Anschein nach das in den Dienst der Poesie genommene aramäisch-hebräische Idiom der nachexil. Zeit. Er scheint zu den Ps. zu gehören, welche bei aller Classicität der Form Anzeichen des Einflusses enthalten, welchen die aramäische Sprache des babylon. Reiches auf die Exulanten ausübte. Dieser Einfluß ergriff zunächst die Volkssprache, aber auch die Buchsprache, selbst die Psalmenpoesie, entzog sich ihm nicht. Im Cod. Alex. ist dem *τῷ Δαυὶδ ψαλμός* noch *Ζαχαρίου* und von zweiter Hand *ἐν τῇ διασπορᾷ* beigefügt, was auch Origenes *ἐν ἑνίοις ἀντιγράφοις* vorfand.

V. 1—7. Aramäisch in dieser Str. sind das *ἅπ. λεγ.* רֵז (Grundform רָזָה) v. 2. 17 das Streben, Wollen, Denken, wie רְעוּת und רַעְיוֹן in den nachexil. Bb., v. אָרַח (וָאָא) *observare, curare, cogitare,* eine zunächst praktisch (auf etw. denken), dann intellektuell (denken) gewendete Metapher der Grundbed. *pascere* und das *ἅπ. λεγ.* רָבַע v. 3 = רֶבֶץ das Liegen, wenn nicht vielmehr רִבְעִי Inf. wie בִּלְעִי Iob 7, 19., da אָרְחִי ohne Zweifel nicht von אָרַח, sondern als Inf. wie עָבְרִי Dt. 4, 21 von אָרַח abgebeugt ist; auch das V. אָרַח kommt außer hier nur in den fast noch stärker als das B. Iob aramaisirenden Reden Elihu's 34, 8 vor. Aramaisirend ist ferner die Objektsbez. mit לְ in בִּנְתָה לְרֵעִי du verstehst mein Denken, wie 116, 16. 129, 3. 135, 11. 136, 19 f. Der monostichische Anfang ist davidischer Stil z. B. 23, 1^b. Unter den Proph. liebt bes. Jesaia solche thematische Eingänge wie hier 1^b. Zu וַתְּחַדֵּנִי für וַתַּדְרֵנִי s. zu 107, 20.; das Pronominalobj. steht einmal beim ersten Verbum

oder auch beim zweiten 2 K. 9, 25 statt zweimal (Hitz.). Das „mich" wird dann entfaltet: Sitzen, Aufstehn, Gehn und Liegen ist die Gesamtheit menschlicher Zustände, רַעְיוֹנַי die Gesamtheit menschlichen Geistes- und Seelenlebens, דְּרָכַי die Gesamtheit menschlichen Handelns. Das göttliche Wissen ist, wie וַתֵּדַע sagt, Ergebnis der Durchforschung des Menschen. Der D. gebraucht aber v. 2 u. 3 durchgehends das Perf. als Modus des thatsächlich Vorhandenen, weil jene Durchforschung eine nie unvollzogene und das Wissen also ein immer gegenwärtiges ist. מֵרָחוֹק will sagen, daß er nicht erst den ausgestalteten Ged., sondern schon den im Werden begriffenen durchschaut. זֵרִיתָ von זָרָה wird von Lth. wie von Azulai u. A. mit זֵר *Kranz* (v. זָרַר זרר *constringere* einzwängen, fest machen, wovon זֵר eig. Umschluß, vgl. זֶרֶר Knopf, auch Knospe *bouton* von der concentrirten kugeligen Gestalt) combinirt, indem er übers.: *Ich gehe oder lige, so bistu vmb mich.* Gleichen Sinn müßte hier זָרָה haben, wenn mit Wetzst. das arabische und bes. beduinische ذرّى *ḏerrâ* schützen zu vergleichen wäre; der Begriff des Schutzgewährens fügt sich nicht in diesen auf Gottes Allwissenheit bezüglichen Gedankenkreis: es müßte also ein Umhegen gemeint sein, welches den Gegenstand dem Wissen sichert, oder auch ein gegen Verwechselung sicher stellendes Schützen, welches den Gegenstand sich nicht entgehen läßt.[1] Keinesfalls ist das schon lautlich ferner liegende arab. درى wissen zu vergleichen, welches, mit درأ stoßen, treiben verwandt, durch Prüfen, Experimentiren gewonnenes Wissen bez. Aber auch jenes ذرّى schützen bedürfen wir nicht, da wir innerhalb des belegbaren hebr. Sprachgebrauchs verbleiben können, indem זָרָה nicht nur ‚zerstreuen' sondern auch ‚worfeln' bed. d. h. das Gedroschene auseinanderwerfen und dem Windzuge aussetzen, arab. gleichfalls ذرّى (wov. مِذْرَاة *miḏrâ* die Worfgabel wie רַחַת *racht* die Worfschaufel Jes. S. 707 ff. der Aufl. 2), und eine passende Metapher gibt: es ist hier s. v. a. untersuchen und auskennen auf den Grund, LXX Symm. Theod. ἐξιχνίασας, wonach It. *investigasti* und Hier. *eventilasti.* חְסַכְתָּן mit dem Acc. wie Iob 22, 21 mit עִם: in freundnachbarliche nahe, vertraute Beziehung treten oder in solcher stehen, verw. שָׁכַן سكن; alle unsere Wege kennt Gott nicht nur oberflächlich, sondern nahe und durch und durch wie Ge-

1) Dieses *V. tert.* و *et* ى ist alt, und das Derivat *ḏerâ* Schutz ein edles Wort; über ein anderes Derivat *ḏerwe* die gegen Winde schützende Felsenwand s. Iob S. 288. Die II Form (*Piel*) bed. schützen in größter Allgemeinheit z B. (bei *Neśwân* II, 343b): „ذرّى الشاة er schützte die Schafe (gegen Verwechselung), indem er ihnen beim Scheeren eine Flocke auf dem Rücken stehen ließ, woran sie unter fremden erkennbar sind."

wohntes. Mit כִּי v. 4 wird dieses Allwissen Gottes erläuterungsweise bekräftigt; 4^b hat den Werth eines Relativsatzes, der aber die Form eines selbständigen Satzes angenommen. מִלָּה (von Hier. an Sunnia und Fretela §. 82 *MALA* gesprochen) ist ein schon in der Poesie der davidisch-salom. Zeit eingebürgertes aramäisches Wort. כֻּלָּהּ bed. sowol es ganz als jedes. In v. 5 ist Lth. durch LXX u. Vulg. beirrt, welche צוּר in der Bed. *formare* (wov. צוּרָה *forma*) fassen; es bed., wie die adverbiale Bestimmung *a parte postica et antica* zeigt, umschließen. Gott weiß um den Menschen, denn er hält ihn allseitig umschlossen, und der Mensch vermag nichts, wenn Gott, dessen beschränkende Hand er auf sich liegen hat (Iob 9, 33), ihm nicht die erforderliche Freiheit der Bewegung verstattet. Statt דַּעְתֶּךָ (LXX ἡ γνῶσίς σου) sagt der D. 6^a absichtlich blos דַּעַת: ein Wissen, so allesdurchdringend, allesbefassend, wie dieses Wissen Gottes. Das *Kerî* liest פִּלְיָאָה, aber das *Chethîb* פִּלְאָיָה hat eine Stütze an dem *Chethîb* פִּלְאִי Richt. 13, 18., dessen *Kerî* dort nicht פִּלְיָא, sondern פֶּלִי (Pausalform eines Adj. פֶּלִי, dessen Fem. פִּלְיָה lauten würde). Mit מִמֶּנִּי wird die Transscendenz, mit נִשְׂגְּבָה die Unerreichbarkeit, mit לֹא־אוּכַל לָהּ die Unbegreiflichkeit der Thatsache des Allwissens Gottes ausgedrückt, womit dem D. Gottes Allgegenwart zusammenfällt, denn wahres, nicht blos phänomenelles Wissen ist nicht möglich ohne Immanenz des Wissenden im Gewußten. Gott ist aber allgegenwärtig, indem er durch seinen Geist das Leben aller Dinge trägt und sich entweder in Liebe oder Zorn offenbart, was der D. sein Antlitz nennt. Dieser Allgegenwart sich zu entziehen (מִן hinweg von), wie es der Sünder und Schuldbewußte wol gern möchte, ist unmöglich. Ueber das hier wie Dt. 1, 28 auf *ult.* betonte erste אָנָּה s. zu 116, 4.

V. 8—12. Die im Aram. übliche Futurform אֶסַּק gehört zum V. סָלַק (סְלַק) vermöge gleicher Assimilationsweise wie in יִסַּב = יִסְבַּב, und ist nicht v. נָסַק (נְסַק) herzuleiten (Hupf.), welches durch Dan. 6, 24 לְהַנְסָקָה (vgl. לְהַנָּקָת Ezr. 4, 22. חַנְפַּק Dan. 5, 2) nicht ausreichend constatirt wird, da das נ wie in לְהַנְעָלָה Dan. 4, 3 Compensation der aufgelösten Verdoppelung sein kann (s. Bernstein in dem *Lex. Chrest. Kirschianae,* Levy u. נְסַק und Baur zu u. St). Auf אִם mit dem einf. Fut. folgen Cohortative (s. zu 73, 16) mit dem gleichwerthigen אֶשָּׂא dazwischen: וְאַצִּיעָה שְׁאוֹל *et si stratum facerem* (*mihi*) *infernum* (Acc. des Obj. wie Jes. 58, 5) u. s. w. Sonst werden Flügel der Sonne Mal. 3, 20 und des Windes 18, 11 erwähnt, hier Flügel der Morgenröthe, wie Ἠώς geflügelt ist oder auf einem mit Flügelrossen bespannten Wagen daherfährt, denn mit Flügelschnelle schwingt sie sich aufwärts (Riehm) und verbreitet sie sich über den östlichen Himmel. Also: erhöbe ich Flügel (נְשָׂא כְנָפַיִם wie Ez. 10, 16 u. ö.) wie die Mörgenröthe sie hat d. i. flög' ich mit gleicher Schnelligkeit nach dem äußersten Westen und ließ ich dort mich nieder. Einander entgegengesetzt werden Himmel und Hades als das Ober- und Unterirdische, und Osten und Westen; אַחֲרִית יָם ist das äußerste Ende des Meeres (Mittelmeeres mit den אִיֵּי הַגּוֹיִם). In v. 10 folgt der Nachsatz: nirgends ist der Alles

regierenden Hand Gottes zu entrinnen, denn *dextera Dei ubique est.* Auch וָאֹמַר (nicht וְאֹמַר Ez. 13, 15) „so sprach ich denn" hat den Werth eines hypothet. Vordersatzes: *quodsi dixerim.* אַךְ gehört mit חֹשֶׁךְ zus.: *merae tenebrae* (s. 39, 6 f.); יְשׁוּפֵנִי aber ist dunkel. Die gesicherte Bed. *conterere, contundere* Gen. 3, 15. Iob 9, 17., wonach LXX (Vulg.) *καταπατήσει*, paßt nicht zur Finsternis; die aus שָׁאַף als möglich zu folgernde Bed. *inhiare* paßt verhältnismäßig besser, jedoch nicht recht (warum nicht יִבְלָעֵנִי?); die Bed. *obvelare* aber, welche man erwartet und wonach Trg. Symm. Hier. Saad. u. A. übers., scheint nur aus dem Zus. gerathen, da שׁוּף nirgends sonst diese Bed. hat und dafür weder auf עָשַׁף wov. עֲשָׁף, welches mit נָשַׁב, נָשַׁם, נָפַשׁ zusammengehört, noch auf נָשַׁף, dessen Wurzel עט (עָטָה), noch auf צָצַף wov. צָעִיף, welches nicht verhüllen, sondern nach ضعف falten, zusammenfalten, verdoppeln bed., verwiesen werden kann. Entw. müssen wir also dem יְשׁוּפֵנִי die Bed. *operiat me* geben, ohne sie erweisen zu können, oder wir müssen ein V. dieser Bed.: יְשׁוּכֵנִי (Ew.) oder יְשׁוּפֵנִי (Böttch.), was hier wo die Finster- (חֹשֶׁךְ syn. צִיָּה, מְיִיקָה) Subj. ist, sich mehr empfiehlt, an die Stelle setzen: und spräch' ich, eitel Finsternis umhülle mich und zu Nacht (vorausgestelltes Präd. wie Am. 4, 13) werde (erg. den optativen Zus. gemäß יְהִי) das Licht um mich her d. i. zu mich umschließender deckender Nacht (בַּעֲדָנִי poet. für בַּעֲדִי wie תַּחְתֶּינִי 2 S. 22. 37. 40) — die Finsternis würde kein Dunkel verbreiten (105, 28), das über deinen Scharfblick hinausginge (מִן) und mich dir entzöge. Auch in יָאִיר ist die Hifilbed. unverwischt: die Nacht würde Licht von sich geben, als wäre sie der Tag, denn auf Gott den Uebercreatürlichen, der das Licht in sich selbst ist, hat der Unterschied von Tag und Nacht keine bedingende Einwirkung — Finsternis fällt ihm mit Licht zusammen. Die beiden כ sind correlat wie z. B. Hagg. 2, 3 (s. Köhler zu d. St.). חֲשֵׁיכָה (mit überflüssigem י) ist ein altes Wort, אוֹרָה (vgl. aram. אוּרְתָּא) ein jüngeres.

V. 13—18. Daß der Mensch bis auf den Grund und allenthalben Gotte offenbar ist, wird nun aus der Entstehung des Menschen begründet. Die Entwickelung des Kindes im Mutterleibe galt der isr. Chokma als eins der größten Geheimnisse Koh. 11, 5.; hier preist der D. dieses Werden als ein Wunder der allwissenden und allgegenwärtigen Allmacht Gottes. קָנָה (גנא, verw. גָּאַן aufrichten, formen) bed. hier nicht beschaffen *acquirere,* sondern herrichten *condere,* und סָכַךְ bed. nicht: schirmen wie 140, 8. Iob 40, 22., eig. überflechten, verzäunen, sondern: flechten, durchweben, näml. mit Knochen, Sehnen und Adern, wie שׂוּכָּה Iob 10, 11. Die Nieren werden hervorgehoben, um sie, den Sitz der zartesten geheimsten Gefühlsregungen, als Werk deß der Herz und Nieren prüft zu bez. Die *προσευχή* wird v. 14 zur *εὐχαριστία*: ich danke dir, daß ich unter furchtbaren d. i. Schauer, näml. des Staunens, erregenden Umständen (נוֹרָאוֹת wie 65, 6) wundersam entstanden bin; נִפְלָא (= נִפְלָה) ist das Pass. zu הִפְלָה 4, 4. 17, 7 und bed. ausgesucht oder ausgesondert, in ausgesuchter, absonderlicher d. i. wundersamer räthselhafter Weise (syr. von gleichem Verbalstamm ܦܠܐ Räthsel als Sache

der Forschung) gewirkt s. Hitz. hält נִפְלֵיתָה (du hast dich wunderbar bewiesen) nach LXX Syr. Vulg. Hier. für die richtige LA, aber der Ged. der dadurch gewonnen wird kommt ja in der folg. Zeile 14b zum Ausdruck, welche bei dieser LA zur Tautologie herabsinkt. עֶצֶם (collektiv s. v. a. עֲצָמִים Koh. 11, 5) ist das Gebein, das Knochengerüst und von da aus allgemeiner der Wesensbestand als Inbegriff der Wesensbestandtheile. אֲשֶׁר schließt sich, ohne Conj. sein zu müssen (Ew. §. 333a), an das Suff. von עֲצָמַי an. רָקַם „bunt gewirkt oder auch gestickt w." (√ רק wov. wie רקם, רִקֵּם transpon. קרם[1] sticken so auch רקש bunt machen, bes. auch von figurirter blumiger Rede) ist hier von der Durchäderung des Körpers und der bunten Färbung seiner einzelnen Glieder, bes. der Eingeweide, gemeint, viell. aber allgemeiner mit zurücktretender Farbenvorstellung von der dem unentwickelten Anfange folgenden Contourirung und Gestaltung der Glieder und des Organismus überhaupt.[2] Der weibliche Schoß heißt hier nicht blos סֵתֶר (vgl. Aeschylos' *Eumen.* 665: *ἐν σκότοισι νηδύος τεθραμμένη*, und die Bez. der Bildungsstätte des Fötus als „dreifache Finsternis" im Koran, Sur. 39, 8), dessen e hier in Pausa bleibt (s. Böttcher, Lehrb. S. 298), sondern in kühner Benennung תַּחְתִּיּוֹת אָרֶץ Erdunterstes d. i. Erdinnerstes (s. zu 63, 10), als geheime Werkstatt irdischen Ursprungs, mit gleichem Rückbezug auf die erste Entstehung des Menschenleibes aus Staub von der Erde wie wenn Iob 1, 21 sagt: „nackt bin ich hervorgegangen aus meiner Mutter Leibe und nackt werde ich dahin zurückkehren" — שָׁמָּה, näml. *εἰς τὴν γῆν τὴν μητέρα πάντων* Sir. 40, 1.; auch das Hades-Innere heißt בֶּטֶן שְׁאוֹל Jon. 2, 3. Sir. 51, 5. In der Entstehung jedes Menschen wiederholt sich nach der Anschauung der Schrift die Schöpfungsweise Adams Iob 33, 6 vgl. 4. Die Erde war der Mutterschoß Adams und der Mutterschoß, aus dem das Adamskind hervorgeht, ist die Erde, von der es genommen. גֹּלֶם heißt hier der eiförmig zusammengefaltete Embryo, v. גָּלַם zusammenwickeln (vgl. *glomus* Knäuel), √ גל (vgl. עזם fest machen √ עז), im Talmud von jederlei noch ungestalteter Masse (LXX *ἀκατέργαστον*, S. *ἀμόρφωτον*) und Rohmaterial, z. B. dem zu einem Gefäße zu formenden Holze oder Metalle (*Chullin* 25a, worauf schon Saadia verweist).[3] Uebrigens vgl. ähnliche Rückblicke in den embryonalen Zustand Iob 10, 8—12. 2 Macc. 7, 22 f. (Psychol. S. 209 ff.). Zu *in libro tuo* macht Bellarmin die richtige Bem.: *quia habes apud te exemplaria sive ideas omnium, quomodo pictor vel sculptor scit ex informi materia quid futurum sit, quia videt exemplar.* Nach רָאוּ nor-

1) Wovon مقرمة *makrame*, der jetzt übliche Name des (gestickten) Schnupftuchs.

2) Im Talmud heißt das Ei des Vogels oder Kriechthiers מְרֻקֶּמֶת, wenn schon die Umrisse des entwickelten Keims daran sichtbar sind; ebenso die Mola, wenn sich Spuren menschlicher Organisation daran bemerken lassen.

3) Epiphanios *haer.* XXX §. 31 sagt, das hebr. *γολμη* bed. die noch uneingerührte und ungebackene Spelt- oder Weizengraupe, das noch rohe (nur geschrotene) Mehlkorn — eine jetzt nicht mehr zu belegende Bed.

mirt sich die Bed. des Fut. יִכָּתְבוּ zu mitvergangenheitlichem *scribebantur;* Subj. sind die Tage יָצְרוּ die schon gebildet waren. Gewöhnlich übers. man: „die Tage die erst gebildet werden sollten." Wenn יָצְרוּ s. v. a. יֵיָצְרוּ sein könnte, so wäre das vorzuziehen, aber diese Abwerfung des *praeform. fut.* ist nur im *fut. Pi.* der VV. פ״י und zwar nach *Waw convertens* z. B. וַיִּבַּשׁ = וְיִבַּשׁ Nah. 1, 4 (vgl. Caspari zu Obad. v. 11) zugelassen.[1] Deshalb ist, die Ursprünglichkeit des לֹא in verneinender Bed. vorausgesetzt, zu übers.: Tage die (schon) gebildet waren oder auch der Accentuation gemäßer: Tage sind gebildet (vorentworfen) worden, und nicht war Einer darunter d. i. als noch Keiner darunter in Wirklichkeit getreten war, nicht: ohne daß einer darunter fehlte (Symm. und unter den Neuern Garcia Blanco: *sin fallar uno entre ellos*), was ולא נעדר אחד בהם heißen müßte. Das Suff. von בָּם weist auf das nachfolgende יָמִים, woran יָצְרוּ als Attributivsatz sich anschließt, und diesem יָצְרוּ ordnet sich וְלֹא אֶחָד בָּהֶם unter: *cum non* oder *nondum* (Iob 22, 16) *unus inter eos = unus eorum* (Ex. 14, 28) *esset.* Aber der Ausdruck (für וְעוֹד לֹא הָיָה oder עֶדֶם יִהְיֶה) bleibt mislich, und bleibt es auch wenn man mit Riehm Jer. 5, 12 לוֹא־הוּא „nicht ist Er" (Jahve) d. h. es kommt ihm kein Dasein zu vergleicht. Denn dort ist לוא Praed. und הוא Subj., wogegen לא אחד, wo es sonst vorkommt, als Subjektsbegriff in der Bed. *ne unus quidem* zusammengehört Iob 14, 4 vgl. Ex. 8, 27. 9, 6 u. ö., hier aber wenn man sprachgebrauchsgemäß so verbindet das Präd. fehlen würde. So fragt es sich denn, ob nicht das neben dem *Chethîb* ולא (welchem LXX A. S. Th. Trg. Syr. Hier. Saad. folgen) stehende *Kerî* ולי (s. zu 100, 3) mit Hitz. vorzuziehen ist. Dieses ולי, auf גלמי bezogen, gibt ohne daß man an der vorgetragenen Auslegung bis יצרו zu ändern braucht und ohne verzwickten Ausdruck (Moll) den keineswegs abenteuerlichen Sinn: und für ihn (näml. den geboren werden sollenden) Einer unter ihnen (diesen Tagen), woran sich das den v. 17 anhebende וְלִי (für mich, den so wundersam ins Dasein getretenen) fortsetzend anschließt, ohne daß man es, um die Vorausstellung zu begreifen, mit Riehm „in Bezug auf mich" statt im Sinne des sonst üblichen בְּעֵינַי zu erklären braucht. Die Accentuation indem sie *Olewejored* zu יכתבו setzt, scheint die Bez. des כלם auf das folg. ימים auszuschließen. Demzufolge bez. Hupf. כלם auf גלמי als Lebenstage-Knäuel, Hitz. auf die Embryonen. Aber der Vortritt des bezüglichen Fürworts kommt auch sonst vor[2] und ist zumal bei בָּם, welches geradezu allesamt bed. (z. B. Jes. 43, 14), ohne alle Härte. Es ist das Bekenntnis der mit Gottes Allmacht verbundenen Allwissenheit, welches hier der D. mit Bezug auf sich selbst ausspricht, wie Jahve Jer. 1, 5 mit Bezug auf Jeremia. Unter den in Gottes Idee präformirten Tagen (vgl. zu יצרו Jes. 22, 11. 37, 26) war auch einer — sagt der D. — für

1) Sie kommt aber außerhalb des A. T. auch im *Pu.* misbrauchsweise vor, s. meine Anekdota (1841) S. 372 f.

2) Der hebr. Dichter, sagt Ges. Lehrgeb. S. 739 f., gebraucht zuweilen das Pronomen früher, ehe noch von der Sache die Rede gewesen, auf die es sich bezieht. Diese Erscheinung eignet dem hebr. Stil überhaupt, s. meine Anekdota (1841) S. 382.

meinen embryonischen Lebensanfang. Das göttliche Wissen umfaßt Anfang, Entwickelung und Vollendung aller Dinge (Psychol. S. 37 ff.). Um die Gedanken Gottes, die im Buch der Creatur und Offenbarung geschrieben stehen, zu wissen ist der Lieblingsbesitz des D., und ihnen nachzudenken seine Lieblingsbeschäftigung: sie sind ihm köstlich יָקָרוּ (nach 36, 8), nicht: schwerbegreiflich (Mr. Olsh.) nach Dan. 2, 11., was wol mit עֲמֻקּוּ (92, 6) ausgedrückt sein würde, eher: schwergewichtig (Hitz.), besser aber nach herrschendem hebr. Sprachgebrauch: schwergewerthet *cara*. Ihre Summen sind gewaltig (40, 6) und lassen sich auf keine Summa Summarum bringen. Will er sie zählen (*fut. hypoth.* wie 91, 7. Iob 20, 24), so zeigen sie sich mehr denn der Sand mit seinen Körnern, also als unzählig: er schläft über dem Nachdenken darüber ermattet ein, und wacht er auf (*perf. hypoth.* wie Spr. 6, 22 Ew. §. 357[a]) so ist er noch bei Gott d. i. immer noch in die Betrachtung des Unausforschlichen versunken, welche selbst der Schlaf der Ermüdung nicht gänzlich unterbrechen konnte. Etwas anders Ew.: wenn ich in dem Strome von Gedanken und Bildern mich verloren und aus diesem träumerischen Zustande mich einmal aufraffe, bin ich doch noch immer bei dir, ohne zum Schlusse zu kommen. Aber so ließe sich nur etwa erkl., wenn es חֲנֵרוֹתִי oder חֲחִשׁוֹרַרְתִּי hieße. v. Hofm. bez. wie Trg. Talmud und jüd. Ausll. הקיצותי auf die Auferstehung (תחית המתים): ich werde sie zählen, die zahlreicheren als der Sand, wenn ich erwacht und stetig (Symm. εἰς ἀεί) bei dir bin, näml. jenseits nach dem Erwachen aus dem Todesschlafe. Auch Klosterm. versteht הקיצותי vom Erwachen aus dem Todesschlafe, erkl. aber עוֹדִי nicht nach Gen. 46, 29., sondern (wie Syr. ܥܕ) nach Gen. 4, 25. 9, 15., so daß das künftige Leben in Gottes Gemeinschaft als „Wiederanknüpfung des früheren bewußt persönlichen Lebens" erscheint. Aber הקיצותי könnte dies nur besagen wenn vorher vom Tode die Rede wäre. Auch stimmen wir Klosterm. nicht mit Riehm insoweit bei, daß ועודי עמך mehr als fortgehende Beschäftigung mit Gott besagen müsse. Wie derj. ‚zu Gott' ist (130, 6), der mit seinem Sehnen und Harren ihm zu gekehrt ist, so ist derj. ‚mit (bei) Gott' der sein Leben, das denkende sowol als das handelnde, auf ihn bezieht. Der D. will sagen, daß er wachend und träumend und erwachend (s. Jer. 31, 26) von Gott dem Unausdenkbaren festgehalten ist — erwachend ist er immernoch (LXX Trg. Hier.) bei Ihm.

V. 19—22. Und dieser Gott wird nicht allein von Vielen nicht geglaubt und geliebt, sondern auch gehaßt und gelästert! Gegen diese Feinde Gottes wendet sich nun der D. in tiefem Unmut. Das in v. 8 bedingende אִם ist hier wünschendes *o si* wie 81, 9. 95, 7. Bei תִּקְטֹל אֱלוֹהַּ erinnert man sich des B. Iob, denn nur dieses außer unserem Ps. gebraucht das mehr aramäische als hebr. V. קָטַל und in ihm ist der Gottesname אלוה häufiger als irgendwo. Hart ist der Uebergang vom Optativ zum Imper. סוּרוּ; er wäre es weniger, wenn das *Waw copul.* vor dem Vocativ (s. darüber zu 45, 13) wegbliebe, vgl. den leichteren Ausdruck 6, 9. 119, 115. Aber man darf deshalb nicht mit Olsh. וְסוּרוּ

lesen wollen; Alles ist hier sonderbar, der ganze Ps. hat eine eigentümliche Sprachgestalt. מְגֵי ist die Grundform des überladenen מְגֵּי, gleichfalls iobisch Iob 21, 16 vgl. מְחֵי ebend. 4, 12 Ps. 68, 24. Die Schreibung יֹאמְרוּךָ (wofür jedoch die babylonischen Texte יֹאמְרֻךָ hatten) ist wie 2 S. 19, 14., vgl. 104, 29 die gleiche Auflösung des א in den vorhergehenden Vocal bei אָסַף, 2 S. 20, 9 bei אָחַז, 2 S. 22, 40 bei אָזַר, Jes. 13, 20 bei אָהַל. Mit dem Acc. der Person verbunden bed. אָמַר hier jemanden aussagen *profiteri*, was freilich sonst nicht vorkommt. Daß man aber nicht יַמְרוּךָ (Hupf. Riehm nach Theod. Quinta und der LXX-LA der Syrohex.) zu vocalisiren hat, zeigt לְמִזְמָה vgl. לְמִרְמָה 24, 4 (Trg.: welche schwören bei deinem Namen zu Schalkheit) und das so wie es lautet sich nach dem dekalogischem Gebote Ex. 20, 7., den Namen Gottes nicht לַשָּׁוְא auszusprechen, gestaltende Parallelglied. Sonderbar ist auch die Form נְשׂוּא mit א *otians;* es sollte wenigstens נְשׂוּאוּ (vgl נִרְפּוּא Ez. 47, 8) statt des gewöhnlichen נְשָׂאוּ geschrieben sein; indes findet sich gleiche Schreibweise im *Ni.* Jer. 10, 5 יִנָּשׂוּא, sie setzt eine Grundform נָשָׂה (32, 1) = נָשָׂא voraus und ist nach אָבוּא Jes. 28, 12 und beide Schreibungen nach חָלְכוּא Jos. 10, 24 (vgl. arab. فعلوا) zu beurtheilen.[1] Auch vermißt man das Obj. zu נְשׂוּא לַשָּׁוְא; es will nach Ex. 20, 7 ergänzt sein, wonach allerdings statt עִירֶיךָ die Aenderung שִׁמְךָ (Böttch. Olsh.) oder זִכְרְךָ (Hitz. zu Jes. 26, 13), nicht aber עָלֶיךָ (Hupf.: die sich erheben wider dich) sich nahe legt. Hitz. zu u. St. zieht עֶדְיְךָ deine Ehre vor, was Klosterm. billigt — aber עֲרֵי von Gott ist kaum sagbar. Indes auch der vorliegende Text läßt sich begreifen: das Obj. zu נשׂוא ergibt sich aus ימרוך und das folg. עָרֶיךָ ist eine nachgebrachte Erklärung des in נשׂוא gemeinten Subj. Die Möglichkeit dieses Satzbau's beweist 89, 52. Richtig *A. ἀντίζηλοί σου, S. οἱ ἐναντίοι σου*; עָר Feind, eig. Eifernder, Eiferer (von עור oder vielmehr עיר = غار *med. Je ζηλοῦν*, wov. עִיר גֶּבֶר = קִנְאָה), ist ein durch 1 S. 28, 16. Dan. 4, 16 (vgl. die Etymologie שְׁנָעָר = שׂוֹנֵא וְעָר im Talmud) verbürgtes und als Aramaismus diesem Ps. angemessenes Wort. Die Form תְּקוֹמֵם für מִתְקוֹמֵם hat das Vorsatz-מ abgeworfen (vgl. מְשַׁפְּחִים und מִשְׁפְּחִים, מְקֻבָּרָה Dt. 23, 11 für מִמְּקֻבָּרָה); das Suff. ist nach 17, 7 zu verstehen. Zwischen יהוה und אֱשְׂנָא steht *Pasek*, damit man die zwei Wörter nicht zusammenlese (vgl. Iob 27, 13 und oben 10, 3). תִּתְקוֹמְמֵם wie in dem jungen Ps. 119, 158. Der Hauptton liegt 22[b] auf לִי; der D. betrachtet die Widersacher Gottes wie Feinde seiner Person. תַּכְלִית vertritt das Adj.: *extremo* (*odio*) *odi eos*. So steht der D. zu Gottes Feinden, aber ohne Selbstüberhebung.

V. 23—24. Er sieht an ihnen die ihm selber drohende Gefahr und bittet Gott, daß er ihn nicht dem Gericht des Selbstbetrugs anheimgebe, sondern seinen wahren Seelenzustand aufdecke. Die Thatsache חָקַרְתַּנִי,

1) Luzzatto *Gramm.* §. 592 hält das א *otiosum* für einen etymol. Fingerzeig in וַיִּרְא ist es das allerdings.

die der Anfang des Ps. bekennt, wird hier zu bittendem חָקְרֵנִי gewendet. Für רֵעִים v. 17 sagt der D. hier שַׂרְעַפִּים, welches Zweige Ez. 31, 5 und Verzweigungen des Denkens (Gedanken und Sorgen 94, 19) bed.; das ר ist epenthetisch, denn die nächste Form ist שַׂעַפִּים Iob 4, 13, 20, 2. Herzensgrund und Herzensleben mit allen seinen Aeußerungen stellt also der D. in das Licht des göttlichen Allwissens. Und v. 24 bittet er, Gott möge zusehen, ob דֶּרֶךְ־עֹצֶב ihm anhafte (בִּי wie 1 S. 25, 24), womit nicht nach Jes. 48, 5 Weg der Götzen (Rosenm. Ges. Mr.) gemeint ist, da Hinneigung oder gar Abfall zum Heidentum keine unbewußte Sünde sein kann; auch ist für einen Menschen wie der D. dieses Ps. das Heidentum keine Macht der Versuchung. Eher wäre דֶּרֶךְ בֶּצַע (Grätz) statthaft, aber דֶּרֶךְ עֹצֶב ist ein dieser Schlußbitte gemäßerer umfassenderer Begriff: der D. nennt so den Weg der zur Pein, näml. innerer und äußerer Sündenstrafen, führt, und den Weg dagegen, auf dem er geleitet zu werden wünscht, דֶּרֶךְ עוֹלָם Weg endloser Währung (LXX Vulg. Lth.), nicht Weg der Vorzeit nach Jer. 6, 16 (Mr. Olsh.), was so für sich allein zweideutig ist (wie aus Iob 22, 15. Jer. 18, 15 erhellt) und auch keinen direkten Gegensatz ergibt. Der „ewige Weg" ist der Weg Gottes (27, 11), der Weg der Gerechten, welcher ewig besteht und nicht תֹּאבֵד 1, 6.

PSALM CXL.

Gebet wider böse heimtückische Menschen.

2 **Entreiße mich, Jahve, bösen Menschen,**
Vor Unbilden-vollem Manne beware mich,
3 **Welche ausdenken Böses im Herzen,**
Alltäglich schüren Kriege.
4 **Sie schärfen ihre Zunge gleich einer Schlange,**
Natterngift ist unter ihren Lippen. (*Sela*)

5 **Behüte mich, Jahve, vor Frevlers Händen,**
Vor Unbilden-vollem Manne beware mich,
Welche gedenken hinzustoßen meine Tritte.
6 **Es bergen Stolze Schlingen mir und Stricke,**
Spannen Netze dicht am Pfade,
Fallen stellen sie mir. (*Sela*)

7 **Ich spreche zu Jahve: mein Gott bist du,**
O vernimm, Jahve, den Ruf meines Flehens.
8 **Jahve der HErr ist die Veste meines Heils,**
Du umhelmst mein Haupt am Rüstungs-Tage.
9 **Gewähre nicht, Jahve, des Frevlers Gelüste,**
Laß seinen Plan nicht glücken. (*Sela*)

10 **Erheben das Haupt meine Umkreisenden, so bedecke sie ihrer Lippen Mühsal!**
11 **Möge man niedersenken auf sie Glühkohlen, ins Feuer stürze er sie,**
In Schlünde, draus nimmer sie erstehen!
12 **Der Zungen-Mann habe nicht Bestand auf Erden,**
Der Unbill-Mann — Böses mache Jagd auf ihn in Sturmeseile!

13 **Ich weiß daß durchführen wird Jahve die Sache des Leidvollen,**
Das Recht der Armen.

14 Ja die Gerechten werden danken deinem Namen,
Weilen werden die Redlichen bei deinem Antlitz.

Der Schluß des vorigen Ps. ist der Schlüssel zu Davids Stellung und Stimmung gegenüber seinen Feinden, welche sich in diesem Ps. ausspricht. Er klagt da über schlangenartige heimtückische verleumderische Widersacher, die sich zum Kriege gegen ihn rüsten und die er zuletzt in offner Schlacht zu bekämpfen haben wird. Der Ps., in der Form mehr kühn als schön, rechtfertigt sein לדוד insofern als er in Gedanken und Bildern davidisch ist und sich aus den Umständen der Empörung Absaloms erklärt, an die sich als Ausbruch efraimitischer Eifersucht die Empörung Seba's b. Bichri des Benjaminiten anschloß. Sehr ähnlich sind Ps. 58 und 64. Der Schluß aller 3 Ps. lautet überein, sie stimmen in seltenen Ausdrucksweisen zusammen, ihre Sprache wird wo sie sich gegen die Feinde richten in Stil und Klang schaurig dunkel.

V. 2—4. Die Assimilation des ז des V. נְצַר ist wie 61, 8. 78, 7 u. ö. unterblieben, um die Form volltönender zu machen. Der Relativsatz zeigt, daß אִישׁ חֲמָסִים (s. zu 2 S. 22, 49) nicht ausschließlich von Einem verstanden sein will. בְּלֵב verstärkt den Begriff des Tiefverborgenen und Geflissentlichen. Ob יָגוּרוּ scharen oder schüren bed., ist fraglich. Daraus aber, daß גּוּר 56, 7. 59, 4. Jes. 54, 14 nicht *congregare*, sondern *se congregare* bed., ist zu schließen daß גּוּר an u. St. wie גָּרָה (oder תְּגָרָה Dt. 2, 9. 24), syr. targ. גְּרֵי, *concitare* erregen bed. (vgl. שׁוּר neben שָׂרָה Hos. 12, 4 f.). In v. 4 berührt sich der Ps. mit 64, 4. 58, 5. Sie schärfen ihre Zunge, so daß sie tödtlich sticht wie eine Schlangenzunge, und unter ihren Lippen ist, von da hervorschießend, Natterngift (vgl. Hohesl. 4, 11). עַכְשׁוּב ist ἅπ. λεγ. nicht v. כָּשַׁב (*Jesurun* p. 207), sondern v. عكس u. عكش √ عك (s. Fleischer zu Jes. 59, 5 עַכָּבִישׁ), welche beide die Bed. des sich Biegens und schlangenartigen Windens haben; die Endung *ûb* erinnert an die häufige assyrische Endung *uv* wie *irṣituv* Erde, *lilatuv* Nacht. Ein ähnliches ב enthält ثعلب = שׁוּעָל (Fuchs).[1]

V. 5—6. Diese 2. Str. läuft genau der 1. parallel. Die Perf. bez., wie 3^b vgl. mit 3^a zeigt, ihr zeitheriges Verhalten. פְּעָמִים ist poet. s. v. a.

1) Nach den Originalwörterbb. bed. عكس sich krümmen, seitwärts kriechen wie die Wurzeln der Rebe, in der 5. Form sich bewegen wie die Natter (nach *Kamûs*) und gehen wie ein Betrunkener (nach *Neśwân*), عكش aber unter sich verschlungen, verstrickt s., von Haaren und Baumzweigen, in der 5. Form handgemein werden und ins Gedränge kommen. Der Stamm erscheint in עכשׁוב durch hinzugefügtes ב erweitert, welches begrifflicher Besonderung dient wie in عرقوب die convexe Biegung der Felsenwand oder am Knie der thierischen Hinterbeine, und in خَرْنُوب (im Dialekte des palästinischen Küstenlandes, wo der Baum häufig ist, bei Neśwân *churnûb*) die hornähnliche gekrümmte Schote des Johannisfruchtbaums (*ceratonia siliqua*), synkopirt خَرُّوب *charrûb* (nicht *charûb*), von خَرْن verw. قَرْن Horn, vgl. خرنابة Schnabel des Raubvogels, خرنوق Storch [s. zu 104, 17], خرنين das Nashorn [s. zu 29, 6], خرنيت das Einhorn [s. ebend.]. *Wetzst.*

רַגְלַיִם und bed. sowol den Fuß welcher tritt 57, 7. 58, 11., als den Tritt welcher mit dem Fuße geschieht 85, 14. 119, 133., hier ununterscheidbar beides. גְּאִים heißen sie wegen der Ehrsucht, die sie verblendet. Die Jagdbilder 141, 9. 142, 4 sind hier wie zu einer Synonymik derselben zusammengestellt. Was לְיַד־מֹקֵשׁ bed., erklärt sich aus 142, 4; לְיַד zur Hand ist s. v. a. unmittelbar daneben (1 Chr. 18, 17. Neh. 11, 24), Dicht an dem Steige, den er zu passiren hat, liegen Sprenkel, um zusammenzuschlagen und ihn zu verstricken, wenn er auftritt.

V. 7—9. So die Feinde, er aber betet zu seinem Gott und holt sich Waffen bei Ihm. Der Rüstungs-Tag ist der Tag der Entscheidung, wo in voller Rüstung gekämpft wird; das Perf. סַכּוֹתָה sagt was da seitens Gottes geschehen sein wird: er schirmt seines Gesalbten Haupt vor dem tödtlichen Streiche; sowol 8^a als 8^b deuten auf den Helm als מָגֵן רֹאשׁ 60, 9 vgl. כּוֹבַע יְשׁוּעָה Jes. 59, 17. Neben מַאֲוַיָּי von dem ἅπ. λεγ. מַאֲוָה gibt es auch die LA מַאֲוַיָּי, welche Abulwalid in seinem jerus. Cod. (in Saragossa) fand; die regelmäßige Form wäre מַאֲוַי, das zwiefach unregelmäßige *ma'awajjê* folgt in sonst beispielloser Weise dem Muster von מַחֲשַׁבַּי, מַחֲמַדַּי u. dgl. Auch זְמָמוֹ für מְזִמָּתוֹ ist ἅπ. λεγ.; die Hauptform lautet nach Ges. זָמָם, richtiger aber wol זָמָם (wie קָרָב), was aram. den Zaum, hier den Plan bed. Das *Hi.* הֵפִיק (√ פק wov. נְפַק نفق) bed. *educere* im Sinne von *reportare* Spr. 3, 13. 8, 35. 12, 2. 18, 22 und von *porrigere* 144, 13. Jes. 58, 10. Darreichung des Plans ist s. v. a. des Projektirten. Die Wortwahl des Ps. trifft hier wie schon in מַעֲנָל mit Mischle und Jesaia zusamen. Das Fut. יָרוּמוּ ist Ausdruck der Folge (vgl. 61, 8), die der D. verhütet wünscht (LXX Symm. Hier.). Es ist aber wahrsch. zu v. 10 zu ziehen.

V. 10—12. Das strophische Gleichmaß hat nun ein Ende. Je länger der D. bei Betrachtung der Empörer verweilt, desto höher wird der Cothurn seiner Sprache, desto absonderlicher die Wahl der Ausdrücke, desto schwerer und ungefüger die Wortverbindung. Das *Hi.* חָסַב bed. causativ rundum ziehen lassen Ex. 13, 18 und ringsum herstellen 2 Chr. 14, 6., hier nach Jos. 6, 11., wo es mit folg. Acc. etwas rings umziehen bed.: die Runde um jem. machen, wie Feinde die eine Stadt cerniren und den günstigsten Angriffspunkt suchen, מְסִבָּי vom Part. מֵסֵב. Auch bei der Ableitung vom Subst. מֵסַב (Hupf.) ist „meine Umgebungen" s. v. a. אֹרְבֵי סְבִיבוֹתָי 27, 6. Dagegen übersetzt Hitz.: das Haupt meiner Lästerer, v. סָבַב herumgehen, arab. beklatschen, beschimpfen, aber das arab. سبّ *fut. u.* schimpfen, dessen IV. Form (*Hifil*) übrigens weder in der alten noch in der neuen Sprache gebräuchlich ist, hat nichts mit dem hebr. סבב zu schaffen, sondern bed. urspr. ringsum abschneiden, dann jemandes Ehre und guten Namen beschneiden.[1] Daß die Feinde,

1) Der Lexikograph *Neśwân* sagt I, 279b: السبّ الشّتم وقيل ان اصل السبّ القَطْع ثم صار الشتم „*sebb* ist schimpfen, doch soll dieser Bed. die ursprünglichere des Abschneidens zu Grunde liegen." Jenes قطع ist sinn-

die den Psalmisten allseits umringen, solche Ehrabschneider sind, deutet sich hier in שְׂפָתֵימוֹ an. Er wünscht daß die Beschwer, welche der Feinde verleumderische Lippen ihm verursachen, auf ihr eigen Haupt zurückfallen möge; רֹאשׁ ist nach 7, 17 Haupt im nächsten eig. Sinne und יְכַסֻּימוֹ (mit י der Grundform כסי wie Dt. 32, 26. 1 K. 20, 35., *Chethîb:* יְכַסּוּמוֹ[1] nach dem attraktionellen Schema 2 S. 2, 4. Jes. 2, 11 u. ö., vgl. zur Masculinform Spr. 5, 2. 10, 21) geht auf רֹאשׁ zurück, welches von den Häuptern aller Einzelnen, aber nicht den Anführern (Moll), was רָאשֵׁי heißen müßte, gemeint ist. Indes der Satz: „Meiner Umkreisenden Haupt — ihrer Lippen Mühsal bedecke sie" besteht aus zwei dermaßen divergirenden Hälften, daß die Vermutung sich aufdrängt, יָרִימוּ sei aus 9^b zu רֹאשׁ herüberzunehmen (Hare Venema Olsh. Baur Hupf.), wonach wir übersetzt haben. Da רוּם als Trans. unbelegbar, so ist רֹאשׁ, wenn man nicht יָרִימוּ lesen will, Acc. der näheren Bestimmung (vgl. Gen. 41, 40); die Voranstellung des Verbums zeichnet 10^a als hypothetischen (gesetzt daß erheben) oder concessiven Vordersatz (mögen erheben). In v. 11 hat יָמִיטוּ (mit unbest. Subj. höherer strafender Mächte Ges. §. 137*) in der Bed. herabsenken an 55, 4 einen Beleg, wogegen das vom *Kerî* יְמוֹטוּ vorgezogene *Ni.* נָמוֹט in der Bed. herabgesenkt w. gegen den Sprachgebrauch ist. Das ἅπ. λεγ. מַהֲמֹרוֹת wird schon von Parchon u. A. mit dem arab. همر in der Bed. strömen, fließen combinirt (wov. z. B. im Koran *mâ munhamir* fließendes Wasser und *hâmir* bei Dichtern von der sich ergießenden Wolke, strömenden Thränen u. dgl.). Der Parallelismus zeigt daß בָּאֵשׁ nicht ‚durch Feuer' (Hupf. Riehm), sondern 'ins Feuer' (Jer. 22, 7 vgl. Ps. 78, 28) bed. אֵשׁ und מַיִם sind Bilder unentrinnbarer Gefahren 66, 12., auf das Feuer folgen also passend Orte fließenden Wassers, Wassergruben; die Bed. Gruben bezeugen Trg. Symm. Hier. und das Citat bei Kimchi aus *Moëd katan* I, 5 „Anfangs begrub man sie in מהמורות, da wurde das Fleisch verzehrt, man sammelte die Gebeine und begrub sie in Särgen" (vgl. DMZ XXIII, 442). Zu בַּל־יָקוּמוּ vgl. Jes. 26, 14. Wie v. 10. 11 ist auch v. 12 nicht als allgem. Sentenz, sondern dem aufgeregten Tone dieser Str. gemäß wünschend zu fassen. אִישׁ לָשׁוֹן heißt nicht der Zungenheld d. i. Prahler, sondern der Zungendrescher d. i. Verleumder (LXX ἀνὴρ γλωσσώδης, vgl. Sir. 8, 4). Parall. ist den Acc. zufolge אִישׁ חָמָס רָע, aber wozu diese Bez. der Unbill als schlimmer oder bösartiger? Wir nehmen mit Sommer Olsh. u. A. רָע als Subj. zu יְצוּדֶנּוּ: Böses d. i. das aus diesem sich heraussetzende Strafübel jage ihn, vgl. Spr. 13, 21 חַטָּאִים תְּרַדֵּף רָעָה und das Gegentheil 23, 6. Nach dieser unserer Wortverbindung wäre zu accentuiren gewesen: אִישׁ חָמָס רָע יְצוּדֶנּוּ לְמַדְחֵפוֹת. Das ἅπ. λεγ. לְמַדְחֵפוֹת übers. wir nicht mit Hgst. Olsh. Hupf. Riehm: Stoß auf Stoß, was ohnehin zum Bilde des Jagens nicht paßt, sondern

---

verwandt z. B. لبش تقطع فينا was schneidest du an uns d. h. was greifst du unsere Ehre an? *Wetzst.*

2) Wofür Ex. 15, 5 *jᵉchasjûmû* mit *mû* statt *mô*, was sonst ohne Beispiel.

da דָּחַק überall die Bed. jähen Hastens hat, bei dem man sich selber von innen Stoß auf Stoß gibt: in Hastungen, also Sturmschritten.

V. 13—14. Mit v. 13 werden nun Stimmung und Sprache wieder heiter, der Zornmut hat sich ausgetobt, darum ändern sich nun Stil und Klang und der Ps. tanzt gleichsam zum Schlusse. Ueber ידעתי für ירעתי (wie Iob 42, 2) s. 16, 2. Was David 9, 5 für seine Person zuversichtlich erwartet, verallgemeinert sich hier zur gewissen Aussicht auf den Sieg der guten Sache in allen ihren dermalen unterdrückten Vertretern. אַךְ ist wie אָנֹכִי Ausdruck der Gewißheit. Nach scheinbarer Verlassenheit gibt sich Gott den Seinen wieder zu erkennen und die man aus dem Lande der Lebendigen hinwegtilgen wollte, haben einen ewig festen Wohnsitz bei seinem freudenreichen Angesicht (16, 11). Das für יֵשְׁבוּ vermutete יִשְׁבְּעוּ (Geiger, Jüdische Zeitschr. 1870 S. 307) ist weder richtiger noch schöner.

PSALM CXLI.

Abendpsalm in Absalomszeiten.

1 **Jahve, ich rufe dich an, o eile mir;**
O horch meiner Stimm', indem ich dir rufe!
2 **Es gelte mein Gebet als Weihrauchduft vor dir,**
Meiner Hände Aufheben als Abendspeisopfer.

3 **O stelle, Jahve, eine Wacht meinem Munde,**
Eine Obhut an die Thür meiner Lippen.
4 **Nicht neige mein Herz zu böser Sache,**
Bübisch zu verüben Bubenstücke in Frevelmut
Mit den Herren, den heillos schaltenden,
Und nicht schmecken ihre Leckerbissen mag ich.

5 **Schlag' ein Gerechter mich liebreich und rüge mich,**
Solchen Oels aufs Haupt weigre sich nicht mein Haupt,
Denn noch begegn' ich ihren Tücken nur mit Beten.
6 **Hinabgestürzt an Felswänden werden ihre Machthaber,**
Und man hört meine Worte als willkommen.
7 **Wie wenn einer furchet und auflockert das Erdreich,**
Sind hingesä't unsere Gebeine an die Hadespforte.

8 **Denn auf dich, Jahve Allherr! sehn meine Augen,**
In dir berg' ich mich, vergieße meine Seele nicht!
9 **Ware mich vor den Händen des Fangstricks, derer die mir nachstellen,**
Und den Fallen der heillos Schaltenden.
10 **Fallen mögen in's eigne Netz die Frevler,**
Während allzugleich Ich entgehe.

Die vier Ps. 140. 141. 142. 143 sind mannigfach mit einander verflochten (*Symbolae* p. 67 s.). Die Stellen 140, 7. 141, 1. 142, 2. 143, 1 lauten überein. Wie der D. 142, 4 klagt בהתעטף עלי רוחי, so auch 143, 4.; wie er 142, 8 fleht הוציאה ממסגר נפשי, so 143, 11 תוציא מצרה נפשי, wo צרה an die Stelle des bildlichen מסגר tritt. Außerdem vgl. 140, 5. 6 mit 141, 9; 142, 7 mit 143, 9; 140, 3 mit 141, 5 רעות; 140, 14 mit 142, 8; 142, 4 mit 143, 8.

Das Verständnis des Ps. ist durch das der Situation bedingt. Da er לדוד überschrieben ist, so ist es voraussetzlich eine davidische, aus welcher heraus der Ps.

entweder von David selbst oder von einem Andern gedichtet ist, der Davids Stimmung in dieser Situation in dav. Psalmenklängen aussprechen wollte. Denn die Nachlese dav. Ps. in den letzten zwei Psalmbb. ist großentheils aus Geschichtswerken, in welchen diese Ps. theilweise, wie auch großentheils die proph. Reden des Königsbuchs und der Chronik, nur freie Reproductionen waren, eingewobene Ergüsse davidischer Empfindungen im Hinblick auf altdav. Muster. Unser Ps. schmückte die Gesch. der absalom. Verfolgungszeit. Damals war David aus Jerusalem vertrieben und also vom Opfergottesdienst auf Zion abgeschnitten; unser Ps. ist ein Abendlied an einem jener Trübsalstage. Die alte Kirche (*Constit. apost.* II, 59) hat ihn zu ihrem Abendliede, wie Ps. 63 zu ihrem Morgenliede erkoren. Wie Ps. 63 ὁ ὀρθρινός hieß (ebend. VIII, 37), so hieß dieser Ps. als der Vesperpsalm ὁ ἐπιλύχνιος (ebend. VIII, 35). Chrysostomus bezeichnet ihn als den fast männiglich bekannten und lebenslang gesungenen.

V. 1—2. Gleich der Anfang von Ps. 141 ist mehr davidartig als davidisch, denn statt *eile mir* sagt David überall *mir zu Hülfe eile* 22, 20. 38, 23. 40, 14. Das zu בְּקָרְאִי (wie 4, 2) hinzugefügte לְךָ ist wie 57, 3 zu erklären: wenn ich dir rufe d. i. dich, den jetzt mir Fernen, herbeirufe. Dem allgem. Hülferuf folgt v. 2 Bitte um Gebetserhörung. Luther hat vortrefflich übers.: *Mein Gebet müsse fur dir tügen wie ein Reuchopffer, Meine Hende auffheben wie ein Abendopffer.* תִּכּוֹן ist *fut. Ni.* von כּוּן und bed. eig. auf- und festgestellt s. oder reflexiv: sich stellen und zurüsten Am. 4, 12., dann bestehen z. B. 101, 7., also entw.: es stelle sich *sistat se* oder besser im Sinne von יְהִי רָצוֹן: es bestehe d. h. es finde Geltung, Anerkennung (LXX κατευθυνθήτω) bei dir mein Gebet קְטֹרֶת und meiner Hände Aufheben מִנְחַת־עָרֶב. Die Ausll. sagen, das sei beidemal wie 11, 1 u. anderwärts *comparatio decurtata:* wie ein Räuchopfer, wie eine Abend-Mincha. Der D. läßt aber absichtlich כְּ der Vergleichung weg. Er wünscht, daß Gott sein Gebet als Räucherduft oder als Weihrauch, wie solcher zur אזכרה des Mehlopfers hinzukam und ihr in aufsteigendem Dufte die Richtung empor zu Gott gab[1], und daß Er sein Hände-Aufheben (מַשְׂאַת Constr. mit aufgehobener Verdoppelung v. מַשְׂאֵת oder auch n. d. F. מַשֵּׂאת v. מַשָּׂא, hier nicht *oblatio,* sondern nach der RA [יָדִים] נְשָׂא כַפַּיִם *elevatio* Richt. 20, 38. 40 vgl. Ps. 28, 2 u. ö.) gelten lassen wolle als Abend-Mincha, wie sie zum Abend-Tamid nach Ex. 29, 38—42 hinzukam und das gottesdienstliche Tagewerk abschloß.[2]

V. 3—4. Nun beginnt das Gebet sich zu besondern und zwar zu-

1) Nicht gemeint ist (da ein Nichtpriester redet, nach Hitz. freilich Johannes Hyrkan) das priesterliche קְטֹרֶת תָּמִיד d. i. tägliche Morgen- und Abend-Räucheropfer auf dem goldnen Altare des *Sanctum* Ex. 30, 8., vielmehr wie auch Jes. 1, 13 der Weihrauch der Azcara des Mehlopfers, den der Priester auf dem Altar verbrannte (הַקְטִיר); der Weihrauch (Jes. 66, 3) wurde ganz verbrannt, nicht blos ein Abhub.

2) Darin hat es seinen Grund, daß die Abend-Mincha häufiger, als die Morgen-Mincha (s. jedoch 2 K. 3, 20) genannt wird; das Ganzopfer des Morgens und das Speisopfer des Abends (2 K. 16, 15. 1 K. 18, 29. 36) sind Anfang und Schluß des täglichen Hauptgottesdienstes, weshalb nach dem Vorgang des Sprachgebrauchs Dan. 9, 21. Ezr. 9, 4 f. später מִנְחָה geradezu den Nachmittag oder die Vesper bed.

nächst, an altdav. Stellen wie 39, 2. 34, 14 erinnernd, zur Bitte um Schweigsamkeit. Die Lage Davids des Verrathenen heischt Vorsicht im Reden, und das Bewußtsein seiner Verschuldung zwar nicht an den Empörern, aber an Gott, der ihn nicht ohne Verdienst so heimsuchte, verbot ihm redselige Selbstrechtfertigung. In *pone custodiam ori meo* ist שָׁמְרָה ἅπ. λεγ. n. d. infinit. Form דָּבְקָה, עָזְבָה, עָצְמָה statt des sonst in dieser Bed. gebräuchlichen שְׁמֹר, wie Hitz. Riehm zu lesen vorziehen. In 3b ist הַל ἅπ. λεγ. für הֶדֶל, vgl. „Pforten des Mundes“ Mi. 7, 5., *πύλαι στόματος* bei Euripides. נִצְרָה könnte *imper. Kal* sein: beware doch, mit *Dag. dirimens* wie Spr. 4, 13. Aber נָצַר עַל ist ungebräuchlich, und auch als Parallelwort zu dem gleichfalls anscheinenden Imper. שָׁמְרָה erklärt sich נִצְרָה seiner Punktation nach durch Vergleichung von יִקְּחָה Gen. 49, 10 und רֻצְּפַת (רֻצַּפַת) Est. 1, 6. Auf die Bitte um Schweigsamkeit folgt v. 4 die Bitte um Abbruch aller Gemeinschaft mit den gegenwärtigen Machthabern. Sie heißen mit einem Anflug von Ironie אִישִׁים Herren im Sinne von בְּנֵי־אִישׁ 4, 3 (vgl. spanisch *hidalgos* = *hijos d'algo* Söhne Jemandes). Die böse Sache (דָּבָר רָע mit Pasek zwischen den zwei ר wie Num. 7, 13. Dt. 7, 1 zwischen den zwei ם, 1 Chr. 22, 3 zwischen den zwei ל), der J. nie sein Herz zuneigen möge (תַּט *fut. apoc. Hi.* wie 27, 9), wird sofort näher bez.: *perpetrare facinora maligne cum dominis etc.* עֲלִלוֹת von Großthaten im Sinne von Schandthaten kommt auch sonst vor 14, 1. 99, 8., nur hier aber das *Hithpo.* הִתְעַלֵּל, welches mit עלליות bed.: solche Handlungen geflissentlich zum Gegenstande seines Handelns machen (vgl. تَغَلَّلَ بالشيء sich mit etw. zu schaffen machen, unterhalten, belustigen); der Ausdruck ist so detestirend als möglich: dieser D. liebt grelle Sprachfarbe. LXX übers. עלליות irrig nach Dt. 22, 14 mit *προφάσεις*. In dem ablehnenden *neve eorum vescar cupediis* steht לָחֶם poetisch für אֲכַל und בְּ ist das partitive wie Iob 21, 25. מַנְעַמֵּיהֶם ist wieder ἅπ. λεγ., mag aber als Bez. leckerer Speisen (v. נָעַם mild, zart, annehmlich s.) nicht ungew. gewesen sein. Daß Usurpatoren sich Küche und Keller der Fortgejagten wol schmecken lassen, ist eine bekannte Sache.

V. 5—7. Bis hierher ist der Ps. verhältnismäßig leicht, aber nun wird er schwierig, nach Hupf. Riehm zum Verzweifeln. David, seiner Sünden an Gott und seiner Unvollkommenheit als Regent sich wol bewußt, sagt im Gegens. zu dem Schimpf, den er jetzt leidet, daß er dagegen freundliche Zurechtweisung sich wol gefallen lassen wolle: „es schlage mich ein Gerechter in Freundlichkeit und weise mich zurecht — Haupt-Oels (d. i. Oels aufs Haupt, dem solche Zurechtweisung sich vergleicht) soll mein Haupt sich nicht weigern.“ So übers. wir, den Accenten folgend, nicht wie Hupf. Kurtz Hitz.: „Schlägt mich ein Gerechter — Liebe ists; rügt er mich — Salbe des Haupts ists mir“, wobei zweimal, was zu hart, לִי (הוּא) יִהְיֶה fehlen würde. צַדִּיק steht hier als Begriffswort: der Gerechte wer immer es sei, in Gegens. näml. zu den Empörern und dem ihnen zugefallenen Volke; Amyr. Mr. Hgst. verstehen צדיק von Gott, aber von diesem kommt es immer nur

als Attribut, nie als direkte Benennung vor. חֶסֶד wie Jer. 31, 3 s. v. a. בְּחֶסֶד *cum benignitate = benigne;* es ist wie Iob 6, 14 das gemeint was Paulus Gal. 6, 1 *πνεῦμα πραΰτητος* nennt. Und חָלַם *tundere* ist von den Schlägen ernster, aber wolmeinender Rüge gebraucht, welche Spr. 27, 6 פִּצְעֵי אוֹהֵב heißen. Solche Rüge soll ihm wie Haupt-Oel sein 23, 5, 133, 2., welches sein Haupt nicht verschmäht; Haupt-Oel ist nicht *oleum capitale* (Schultens), was nach Analogie von רֹאשׁ בָּשָׂמִים vielmehr רֹאשׁ שְׁמָנִים heißen müßte, sondern *oleum capitis,* und יָנִי defektiv für יָנִיא, wie יַשִׁי 55, 16. אָבִי 1 K. 21, 29 u. ö.; חֵנִיא (√ נא ﷺ mit dem auch in den indogermanischen Sprachen die Verneinung ausdrückenden Nasal *n*) bed. hier verneinen, wie 33, 10 zunichtemachen. Dagegen LXX *μὴ λιπανάτω τὴν κεφαλήν μου*, wonach auch Syr. Hier. übers., viell. nach dem arab. نَوِيَ fett werden oder sein, welches aber dem Aram. gänzlich fremd ist und überdies nur von Leibesfettheit und zwar der Kameele gebraucht wird. Wolmeinende Rüge soll ihm lieb und geistlich nützlich sein — das ist der Sinn des Bildes. Es folgt, räthselhaft in Sinn und Ausdruck, die Begründung כִּי־עוֹד וגו׳. Dieses עוֹד ist Chiffre eines ganzen Satzes und das folg. ו verhält sich nachsatzeröffnend zu diesem עוֹד, nicht zu כִּי wie 2 Chr. 24, 20., da wenn man כִּי als unterordnendes *quia* faßt kein Fortgang und Zus. ersichtlich ist. Wir erklären: *denn noch stehts so daß mein Gebet wider ihre Bosheiten ist* d.h. daß ich diesen keine Waffe als die des Gebets entgegensetze, also mich in der für wolgemeinte Zurechtweisung empfänglichen geistlichen Stimmung befinde. Aehnlich Mendelss.: Ich bete noch, da jene Schandthat üben. Zu עוֹד וְ עוֹד vgl. Zach. 8, 20 עוֹד אֲשֶׁר (s. Köhler) und Spr. 24, 27 וְ אַחַר Ges. §. 126 Anm. 1. Er, der Gott v. 3 um Bewachung seines Mundes gebeten hat, ist den jetzigen Inhabern der Herrschaft gegenüber stumm und sucht sich rein zu erhalten von ihrem sündlichen Treiben, während er von dem Gerechten gern sich strafen läßt und je stummer gegen die Welt (s. Am. 5, 13) um so anhaltender mit Gott verkehrt. Aber es wird eine Zeit kommen, wo die welche sich jetzt als Herren geberden der Rache des von ihnen verführten Volkes anheimfallen und dagegen das bisher verstummte Bekenntnis von dem Heil und der Heilsordnung Gottes wieder frei sich vernehmen lassen kann und williges Gehör findet. Die neuen Regenten fallen, wie v. 6 sagt, der Volkswut anheim und werden die Felswände hinabgestürzt, während das Volk, das wieder zur Besinnung gekommen, Davids Wort zuhört und sie angenehm und wolthuend (s. Spr. 15. 26. 16, 24) findet. נִשְׁמְטוּ ist nach 2 K. 9, 33 zu erkl. Das V. שָׁמַט aram. שְׁמַט bed. los lassen und, activer gedacht, losreißen, herausreißen (z. B. syr. das Schwert aus der Scheide) oder auch (wo die Vorstellung der Höhe und Tiefe mitwirkt) hinabreißen. Herabschmeißen von Felsen war ein nicht unüblicher Strafvollzug 2 Chr. 25, 12. יְדֵי־סֶלַע sind die Seiten (140, 6. Richt. 11, 26) des Felsens, wonach das von Hier. mis-

verstandene *ἐχόμενα πέτρας* verstanden sein will[1], also die gleichsam als Hände des Felsrumpfes gedachten Felswände, wenn nicht vielmehr mit Böttch. בִּידֵי und עַל־יְדֵי bei Vv. des Preisgebens und Hinabstürzens Thren. 1, 14. Iob 16, 11 u. ö. zu vergleichen ist. In v. 7 folgt weitere Angabe des Ausgangs auf Seiten Davids und der Seinen: *instar proscindentis et secantis terram* (בָּקַע mit בְּ sonst in der feindlichen Bed. *irrumpere*) *dispersa sunt ossa nostra ad ostium* (לְפִי wie Spr. 8, 3) *orci*, Symm.: *ὥσπερ γεωργὸς* (פלח im späteren Semitisch: *agrum colere* und überh. *colere*) *ὅταν ῥήσσῃ τὴν γῆν, οὕτως ἐσκορπίσθη τὰ ὀστᾶ ἡμῶν εἰς στόμα ᾅδου*, Quinta: *ὡς καλλιεργῶν καὶ σκάπτων ἐν τῇ γῇ κτλ.* und ähnlich Trg. Syr. Es ist das Aeußerste vorausgesetzt, ein Hoffnungsblick in die Zukunft: sollten gleich seine und der Seinen Gebeine an die Mündung des Scheôl hingestreut sein (vgl. das syrische Bild vom Scheôl: „der Staub auf seiner Schwelle *ʾal-eskûfteh*“ DMZ XX, 513), ihre Seele unten, ihre Gebeine oben — so wäre das doch nur, wie wenn einer (s. über die Syntax Spr. 17, 14) beim Pflügen spaltet die Erde d. h. sie liegen nicht um liegen zu bleiben, sondern um aufs neue zu erstehen wie eine aus dem durcheinandergeworfenen Erdreich sprossende Aussaat. LXX *B* א *τὰ ὀστᾶ ἡμῶν*, woneben sich aber auch die LA *αὐτῶν* (*A* von zweiter Hand, Syr. Ar. Aeth.) findet, wie auch Böttch. *pro ineptissimo utcunque* עצמינו lesen zu müssen meint, dies nach 2 Chr. 25, 12 *extr.* von den zerschellten Körpern der Herabgestürzten verstehend. Wir vernehmen hier die Auferstehungshoffnung wenn nicht direkt doch (vgl. Oehler in Herzogs RE, Schlußband S. 422) als Bild des Siegens trotz des Erliegens. Die Berechtigung zu dieser Deutung liegt in dem Bilde vom Ackersmann und in dem auf den rechten Vergleichspunkt führenden Begründungssatze v. 8; denn als Klage über eine erlittene Niederlage: „so sind unsere Gebeine zerstreut für den Mund der Hölle (um von ihr verschlungen zu werden)“ stünde v. 7 nach vorn und hinten fremd und einsam.

V. 8—10. Wenn v. 7 nicht blos Ausdruck der Klage, sondern zugleich der Hoffnung ist, so brauchen wir nun dem כִּי nicht den entgegensetzenden Sinn von Aber (Burk) oder Jedoch (Ew.) zu geben, sondern wir können ihm seine nächstliegende begründende Bed. lassen. Von hier an verhallt der Ps. verhältnismäßig leicht verständlich und ganz entsprechend der Situation. Bei v. 8 erinnert man sich an 25, 15. 31, 2.; bei v. 9 f. an 7, 16. 69, 23 u. a. St. Die Zusammenstellung der Gottesnamen יהוה אדני kommt außer hier nur noch 68, 21. 109, 21. 140, 8 und außerhalb des Psalters nur noch Hab. 3, 19 vor, s. *Symbolae* p. 16. In „gieß nicht aus (תְּעַר mit geschärftem Vocal für תָּעַר Ges. §. 75 Anm. 8) meine Seele“ ist עָרָה *Pi.* s. v. a. *Hi.* הֶעֱרָה Jes. 53, 12 (entblößen, näml. den Boden des Gefäßes). יְדֵי פַח sind gleichsam die Hände des erfassenden und fangenden Garnes, und יָקְשׁוּ לִי ist, da יָקַשׁ für sich allein schon *illaqueare, laqueum ponere* bed. (z. B. Jes. 29, 20)

1) Beda Pieringer in seinem *Psalterium Romana Lyra Redditum* (Ratisbonae 1859) erklärt *κατεπόθησαν ἐχόμενα πέτρας οἱ κραταιοὶ αὐτῶν absorpti* i. e. *operti sunt loco ad petram pertinente signiferi turpis consilii eorum.*

und da man also nicht פַּח יָקֹשׁ *ponere laqueum* sagen kann, virtueller Genitiv: *eorum qui insidias tendunt mihi.* מַכְמֹרִים Netze v. 10 ist wieder ἅπ. λεγ.; das Stammwort כָּמַר ist s. v. a. כָּמַן (64, 6 Trg. לְמִכְמַן תַּקְלִין Fallstricke heimlich hinzulegen) כמך verbergen, nachstellen, Hinterhalt legen. Die *enallage num.* ist wie 62, 5. Jes. 2, 8. 5, 23., der einfließende Sing. bez. das von den Vielen Gesagte auf jeden Einzelnen insonderheit. Auch der Plur. מִקְשׁוֹת für מְקֻשִּׁים 18, 6. 64, 6 kommt nur hier vor. יַחַד ist wie 4, 9 zu erklären: es will das Zusammentreffen des Sturzes der Feinde und des Freiausgehens des Verfolgten ausdrücken. Mit יַחַד אָנכִי hebt der D. sein gleichzeitiges verschiedenes Geschick heraus: *simul ego dum* (עַד beim Fut. wie 1 S. 14, 19 beim Perf., häufiger und correkter bei folg. Nominalsatz, s. zu Hohesl. 1, 12) *praetereo h. e. evado.* Vergleichbar ist die invertirte Stellung des כִּי 118, 10—12. 128, 2., mit 120, 7 und 2 K. 2, 14 aber (wo für אַף־הוּא mit Then. אֲפוֹא zu lesen ist) verhält es sich anders.

PSALM CXLII.

Ruf aus dem Kerker zu der Freunde bestem.

2 Mit meiner Stimme zu Jahve schrei' ich,
Mit meiner Stimme zu Jahve fleh' ich,
3 Schütte aus vor ihm mein Sorgen,
Meine Noth mach' ich vor ihm kund.
4 Wenn sich umflort in mir mein Geist,
Se weißt ja du um meinen Gang.

Auf dem Pfade, den ich gehn muß, bergen sie Fall'n mir.
5 Blicke nach rechts und siehe, kein Freund mir zeigt sich;
Entzogen ist mir alle Zuflucht, Niemand nach meiner Seele fragt.

6 Ich schreie zu dir, Jahve,
Sage: Du bist meine Zuflucht,
Mein Theil im Lande der Lebendigen.

7 O horch auf meine Wehklage, denn schwach bin ich gar sehr;
Entreiß mich meinen Verfolgern, denn sie sind zu stark mir.
8 O führ' aus Kerkerhaft meine Seele, zu preisen deinen Namen —
Mein sich rühmen werden Gerechte: daß du mir wolthu'st.

Es ist dies der letzte der 8 dav. Ps., welche durch ihre Ueberschriften aus der saulischen Verfolgungszeit hergeleitet werden (s. zu Ps. 34), überschrieben: *Betrachtung von David, als er sich befand in der Höhle, Gebet.* Den Namen מַשְׂכִּיל (s. zu Ps. 32) führen von jenen 8 auch Ps. 52 und 54, hier tritt noch תְּפִלָּה hinzu (sonst nur noch als Ueberschrift 90, 1. 102, 1. Hab. 3, 1), welches wie Erläuterung des (außerhalb der Psalmenpoesie ungebräuchlichen) משכיל aussieht. Der Art. von בַּמְּעָרָה weist wie 57, 1 auf die Höhle von Adullam (1 S. c. 22) oder die von Engedi (1 S. c. 24), welche letztere von einem verborgenen engen Eingange aus ein so labyrinthisches Gewirr von Gängen und Gewölben bildet, daß Fackeln und Stricke Untersuchender bis jetzt nicht ausgereicht haben, bis an das Ende zu gelangen.

Sichere Kennzeichen nachdavidischer Zeit enthält der Ps. nicht, jedoch er-

scheint er durchweg als Nachbild älterer Muster und namentlich tritt er durch v. 2 f. vgl. 77, 2 f., v. 4 vgl. 77, 4 in ein Abhängigkeitsverh. zu Ps. 77, welches auch in Ps. 143 (vgl. v. 5 mit 77, 12 f.) bemerklich ist — die Zurückführung der zwei Ps. auf David fällt unter gleiches Urtheil.

V. 2—4a. Der Hauptton der beiden ersten Zeilen liegt auf אֱלֹהִים. Verlassen von aller Creatur verläßt er sich auf J. Zu Ihm wendet er sich in andringendem und dringlichem Gebet (זָעַק parall. חִתְחַנֵּן wie 30, 9) und zwar nicht blos innerlich (Ex. 14, 15) sondern mit seiner Stimme (s. zu 3, 5) — denn das laute Gebet wirkt beruhigend, stärkend und heiligend auf den Beter zurück — schüttet vor ihm aus seine Sorge die seine Gedanken hin- und wiederzerrt (שָׂפַךְ שִׂיחַ wie 102, 1 vgl. 62, 9. 64, 2. 1 S. 1, 16), legt offen vor ihm dar alles was ihn drückt und ängstigt. Nicht als ob Er es nicht auch ohnedies wüßte, vielmehr ist, wenn sein Geist (רוּחַ wie 143, 4. 77, 4 vgl. נַפְשִׁי Jon. 2, 8. Ps. 107, 5. לִבִּי 61, 3) in ihm (עָלַי, s. 42, 5) sich umnachtet und verschmachtet, gerade dies sein Trost, daß J. seinen Weg mit den Gefahren, die ihn auf Schritt und Tritt bedrohen, genau kennt und also auch Berechtigung und Sinn seiner Klagen zu würdigen versteht. Das ו von וְאַתָּה ist das gleiche wie 1 K. 8, 36 vgl. 35. Statt zu sagen: so tröste ich mich damit etc. spricht er gleich die Thatsache aus, womit er sich tröstet. Dies angenommen, bedarf es keiner Textänderung, um dem anscheinend Unzutreffenden im Verh. von 4b zu 4a abzuhelfen.

V. 4b—6. Das Gebet des D. wird nun, indem es auf seine bedrängte Lage näher eingeht, tiefathmiger und erregter. Ueberall, wohin er zu gehen hat (vgl. 143, 8), drohen ihm die Nachstellungen schlau berechnender Feinde. Selbst Gottes allsehendes Auge wird keinen entdecken, der so recht treulich und sorgsam sich seiner annähme; הַבֵּט blicke! ist eine graphische Zwitterform von הַבֶּט und חַבִּיט, der üblichen und der seltenen Imperativform, vgl. חָבִיא 1 S. 20, 40 (vgl. Jer. 17, 18) und die gleichen Schreibungen des *inf. abs.* Richt. 1, 28. Am. 9, 8 und des *fut. conv.* Ez. 40, 3. מַכִּיר heißt wie Ruth 2, 19 vgl. 10 einer der jemandes wolmeinend warnimmt, ein rücksichtsvoller (vgl. die RA חַכִּיר פָּנִים) Gönner und Freund. Ein solcher würde, wenn er einen hätte, עִמַּד עַל־יְמִינוֹ oder מִימִינוֹ (16, 8) sein, denn auf die wehrhafte rechte Seite richtet sich offner Angriff (109, 6) und da nimmt auch der Kampfhelfer (110, 5) und Vertheidiger (109, 31) seinen Platz, um den Gefährdeten zu decken (121, 5). Aber also, wenn Gott da hinblickt, wird er ihn, den zu ihm Betenden, blosgestellt finden. Statt וְאֵין wäre allerdings eher אֲשֶׁר oder כִּי als Einführung des Befundes zu erwarten, aber Hitzigs Conj. חַבִּיט יָמִין וְרָאֹה *blickend Tage lang und schauend* gibt uns statt dieser Schwierigkeit in יָמִין = יוֹמִין im Sinne von יָמִים Dan. 8, 27. Neh. 1, 4 einen beirrenden halben Aramaismus. Besser Ew.: *Mag ich nach rechts blicken und sehen* (וְרָאֹה), *doch zeigt sich mir kein Freund* — aber dieser Gebrauch des *inf. abs.* mit adversativem Nachsatz ist ohne Beispiel. So scheint also doch die Punktation, indem sie hier die gangbare Formel חַבֵּט וּרְאֵה z. B. Iob 35, 5. Thren. 5, 1 fin-

det, das Richtige getroffen zu haben. Daß David, obwol von einer Schar Getreuer umgeben, keinen wahren Freund zu haben bekennt, ist ähnlich zu erklären, wie wenn Paulus Phil. 2, 20 sagt: *οὐδένα ἔχω ἰσόψυχον*. Alle menschliche Liebe ist, seit sich die Sünde der Menschheit bemächtigt hat, mehr oder weniger selbstisch, alle Glaubens- und Liebesgemeinschaft unvollkommen, und es gibt Lagen des Lebens, in denen diese Schattenseiten sich überwältigend fühlbar machen, so daß der Mensch sich völlig vereinsamt erscheint und um so angelegentlicher sich Gott zuwendet, der allein das Liebesbedürfnis der Seele ausfüllen kann, der schlechthin uneigennützig und unveränderlich und trübungslos liebt, dem die Seele alles was sie drückt ohne Rückhalt anvertrauen kann und der ihr Bestes nicht allein redlich will, sondern auch unhintertreiblich durchzusetzen vermag. Umstellt von blutgierigen Feinden, verkannt oder doch nicht im tiefsten Grunde erkannt von seinen Freunden fühlt sich David gelöst von aller Creatur. Auf dieser Erde ist für ihn jeglich מָנוֹס verloren (Ausdruck wie Iob 11, 20). Es ist da keiner der nach seiner Seele fragte (לְנַפְשִׁי, nicht נַפְשִׁי was sinnwidrig sein würde, vgl. zu Spr. 29, 10) und sich deren Rettung recht ernstlich angelegen sein ließe. So schreiet er denn, an allem Sichtbaren verzagend, zu dem Unsichtbaren. Er ist sein מַחְסֶה (91, 9) und sein חֵלֶק (16, 5. 73, 26) d. i. der Antheil an Besitz, der ihn zufriedenstellt. Ihn seinen Gott nennen zu dürfen — das ists was ihm genügt und Alles überwiegt, Denn J. ist der Lebendige und wer Ihn zu eigen hat, der befindet sich ebendamit בְּאֶרֶץ הַחַיִּים (27, 13. 52, 7). Er kann nicht sterben, nicht untergehen.

V. 7—8. Um so erhörungsgewisser erhebt und beruhigt sich nun seine Bitte, wolbegründet in seiner Ohnmacht und seiner Feinde Uebermacht, abzielend auf die Verherrlichung des göttlichen Namens. In v. 7 erinnert רָזָּתִי an 17, 1., die erste Begründung an 79, 8., die andere an 18, 18. Nur hier aber im ganzen Psalter bez. der D. die צרה, in der er sich befindet, als Kerker מַסְגֵּר. 8^b zieht in den Preis des göttlichen Namens die ganze Gemeinde der Gerechten hinein. Der D. befindet sich also doch nicht so schlechthin allein, wie es nach v. 5. scheinen könnte. Er ist weit davon entfernt, sich für den einzigen Gerechten zu halten. Er ist nur ein Glied einer Gemeinde, deren Geschick in das seinige verflochten ist und die seiner Rettung als ihrer eignen sich rühmen wird, denn *εἰ δοξάζεται ἓν μέλος, συγχαίρει πάντα τὰ μέλη* (1 Cor. 12, 26). Nach diesem *συγχαίρει* verstehen wir das verschieden gedeutete יַכְתִּירוּ. LXX Syr. Aq. übers.: meiner harren Gerechte, aber harren heißt כָּתַר, nicht חָכָה. Die Neuern dagegen fast allgemein wie Lth. nach Felix Pratensis: mich umringen (um mich sich scharen) werden Gerechte, wobei, wie Hgst. bemerkt, בִּי die zärtliche Theilnahme bez.: sich dicht an mich herandrängend. Aber kein V. des Umgebens (חָקַף, עָטַר, עִוֵּד, סָבַב, סָבַב, אָפַף) nimmt irgendwo sonst בְּ zu sich, bei הִכְתִּיר Hab. 1, 4 und כִּתֵּר 22, 13 in der Bed. *cingere* steht der Acc. Mit Recht fassen Symm. Hier. Saadia Jefeth Parchon AE Coccejus u. A. יַכְתִּירוּ als Denom. v. כֶּתֶר eine Krone (v. כָּתַר urspr. binden DMZ XXIV,

665) aufsetzen (vgl. Theod. Trg. Hier. Venet. Lth. zu Spr. 14, 18), also: ob mir werden kronengleich sich schmücken d. i. triumphiren Gerechte, daß du mir wolthuest (Nachklang von 13, 6). Nach Stellen wie 64, 11. 40, 17 könnte man בוֹ statt בִּי erwarten. Aber der Schluß von Ps. 22 (v. 23 ff.) vgl. 140, 12 f. zeigt, daß auch בִּי statthaft ist. Ebendies gehört zum Gepräge der Ps. Davids aus der saulischen Zeit, daß der D. sein und seiner Feinde Geschick in nicht blos idealer, sondern rathschlußmäßig causaler Verknüpfung mit dem allgemeinen Ausgange der beiden in der Welt einander entgegenstehenden Mächte anschaut.

PSALM CXLIII.

Sehnen nach Gnade in finsterer Haft.

1 Jahve, höre mein Gebet, o horch auf mein Flehen;
In deiner Treue erhöre mich, in deiner Gerechtigkeit.
2 Und gehe nicht ins Gericht mit deinem Knecht,
Denn vor dir ist kein Lebendiger gerecht.
3 Denn verfolgt hat der Feind meine Seele,
Zermalmt zu Boden mein Leben,
Mich gelagert in schaurig Dunkel, wie auf immer Todte.

4 Und es verschmachtet in mir mein Geist,
In meinem Innern erstarrt mein Herz.
5 Ich gedenke vormaliger Tage,
Sinne nach über all dein Thun,
Dem Werke deiner Hände denk' ich nach.
6 Ich breite meine Hände nach dir aus,
Meine Seele wie ein dürstend Land dir zu! (*Sela*)

7 Eilends erhör' mich, Jahve, es sehnt sich mein Geist:
Verbirg nicht dein Antlitz vor mir,
Ich würde gleichen Hinabfahrenden zur Grube.
8 Laß mich hören mit Morgenanbruch deine Gnade,
Denn in dich vertrau' ich.
Thu mir kund den Weg, den ich gehn soll,
Denn auf dich richt' ich meine Seele.

9 Entreiß mich meinen Feinden, Jahve!
Bei dir hab' ich mich geborgen.
10 Lehre mich vollführen deinen Willen,
Denn du bist mein Gott,
Dein guter Geist führe mich in ebenem Lande.
11 Ob deines Namens, Jahve, beleb mich wieder,
Mögst in deiner Gerechtigkeit der Noth entheben meine Seele,
12 Und in deiner Gnade wegtilgen meine Feinde,
Und wegräumen alle Dränger meiner Seele,
Denn ich bin dein Knecht.

In einigen Codd. der LXX hat dieser Ps. (wie auch Euthymios bezeugt) gar keine, in andern aber die Aufschrift: *Ψαλμὸς τῷ δαυεὶδ ὅτε αὐτὸν ἐδίωκεν ἀβεσσαλὼμ ὁ υἱὸς αὐτοῦ* (א *οτε αυτον ο υσ καταδιωκει*). Viell. von gleichem D. wie Ps. 142, mit dem er in v. 4. 8. 11 (vgl. 142, 4. 8) zusammenklingt, ist er gleich diesem ein jüngerer Nachtrieb davidischer Psalmenpoesie und allerdings aus der Lage

des von Absalom Verfolgten heraus gedichtet. Die Ps. dieser Verfolgungszeit unterscheiden sich von denen der saulischen durch die tiefe Wehmut, zu welcher die Trauer des Entthronten mit der Bußtraurigkeit des Schuldbewußten zusammenschmilzt. Um dieses Grundzugs willen hat die Kirche Ps. 143 zum letzten ihrer sieben *Psalmi poenitentiales* erwählt. Das סלה am Schlusse von v. 6 theilt ihn in 2 Hälften.

V. 1—6. Zwei in Gott selbst gelegene Beweggründe der Erhörung spricht der D. für sich an: Gottes אֱמוּנָה Wahrhaftigkeit, mit welcher er die Wahrheit seiner Verheißungen bewährt, also seine Verheißungstreue, und seine צְדָקָה Gerechtigkeit nicht in recompensativ gesetzlichem, sondern rathschlußgemäß evangelischem Sinne d. i. die Strenge und den Ernst, womit er die von seiner heiligen Liebe aufgerichtete Heilsordnung sowol gegen die dankbar Gehorsamen als gegen die schnöden Verächter aufrecht hält. In diese Heilsordnung eingegangen und innerhalb derselben J. als seinem Gotte und Herrn dienend ist der D. Jahve's Knecht. Und weil das durch diese Heilsordnung normirte Verhalten des Gottes des Heils oder seine צְדָקָה ihrer Grundbethätigung nach darin besteht, daß er den sündigen Menschen, der keine der göttlichen Heiligkeit entsprechende Gerechtigkeit aufzuweisen hat, aber dieses Misverhältnis bußfertig erkennt und nach Ausgleichung desselben heilsbegierig sich sehnt, aus Gnaden rechtfertigt: so bittet der D., daß er auch mit ihm nicht ins Gericht gehe (בּוֹא בְמִשְׁפָּט wie Iob 9, 32. 22, 4. 14, 3), daß er also Gnade für Recht über ihn ergehen lasse, denn abgesehen davon, daß auch die Heiligkeit der guten Geister sich mit Gottes absoluter Heiligkeit nicht deckt und daß dieses Deficit noch ein ungleich größeres bei dem geistleiblichen Menschen sein muß, welcher die Irdigkeit zur Basis seines Ursprungs hat, ist ja der Mensch nach 51, 7 in Sünde empfangen, so daß er sündig ist von da an, wo er zu leben beginnt; sein Leben ist unauflöslich mit Sünde verflochten, kein Lebendiger besitzt eine vor Gott gültige Gerechtigkeit (Iob 4, 17. 9, 2. 14, 3 f. 15, 14 u. ö.).[1] Mit כִּי v. 3 begründet der D. seine Bitte um Erhörung und insbes. um Vegebung seiner Schuld. Er wird von Todfeinden verfolgt und befindet sich bereits nahe dem Tode, und zwar nicht ohne eigne Verschuldung, so daß also seine Rettung abhängt von Vergebung seiner Sünden und mit dieser zusammenfällt. „Es verfolgt der Feind meine Seele" ist aus 7, 6 abgewandelt (חַיָּתִי für חַיִּים wie 78, 50 und häufig im B. Iob, bes. den Reden Elihu's); auch 3c erinnert noch an 7, 6., lautet aber wörtlich wie Thren. 3, 6 (vgl. 88, 7). מֵתֵי עוֹלָם (LXX *νεκροὺς αἰῶνος*) sind entw. auf ewig Todte (Syr.) nach שְׁנַת עוֹלָם Jer. 51, 39 vgl. בֵּית עֹלָמוֹ Koh. 12, 5., oder unvordenklich Todte (Hier.) nach עַם עוֹלָם Ez. 26, 20.; die genit. Verbindung läßt beiderlei Sinn zu, der erstere ist dadurch näher gelegt, daß הוֹשִׁיבַנִי auf den Anfang zurückblickt der kein Ende nehmen zu wollen scheint: der D. erscheint

1) Gerson bem. hiezu (s. Thomasius, Dogm. 4, 251): Ich begehre die Gerechtigkeit der Erbarmung, welche du in dem gegenwärtigen Leben erzeigest, nicht das Gericht jener Gerechtigkeit, die du in dem künftigen bethätigen wirst — die Gerechtigkeit, welche den Bußfertigen rechtfertigt.

sich wie ein auf immer lebendig Begrabener. Die Piel-Form הִכָּא für הִכֵּא folgt dem Paradigma der ל״ה wie מְלָא Jer. 51, 34. נְשָׂא 1 K. 9, 11. Infolge dieser auf seine Vernichtung abzielenden Befeindung fühlt der D. in sich seinen Geist und also sein innerstes Leben sich umfloren (Ausdruck wie 142, 4. 77, 4), in seinem Inwendigen geräth sein Herz in den Zustand der Verstörung (יִשְׁתּוֹמֵם ein der jüngeren Sprache eignes *Hithpo.*), so daß es fast zu schlagen aufhört. Er erinnert sich der vormaligen Tage, in denen J. offensichtlich mit ihm war; er überdenkt das ganze Heilswerk Gottes mit allen den Macht- und Gnadenthaten, in denen es sich bisher entfaltet hat, sinnt nach dem Thun (בְּמַעֲשֶׂה, Ben-Naftali בְּמַעֲשֵׂה) seiner Hände d. i. der bisher so wundersam gestalteten Gesch. seiner selbst und seines Volkes. Es sind das Nachklänge aus 77, 4—7. 12 f. Der Constrast, der sich dem Psalmisten bei dieser Vergleichung seiner Gegenwart mit der Vergangenheit herausstellt, reißt seine Wunden nur noch tiefer und macht seine Bitte um Hülfe um so dringlicher. Er breitet seine Hände aus nach Gott, daß dieser ihn auf- und seiner sich annehme (s. Hölemann, Bibelstudien 1, 150 f.). Wie ein verschmachtet Land ist seine Seele Ihm zugewandt, worin wir eine Umbiegung der Grundstelle 63, 2 erkennen. Statt לְךָ würde es לָךְ heißen, wenn nicht סֶלָה (Trg. לְעָלְמִין) wie immer in die Accentfolge aufgenommen wäre.

V. 7—12. In dieser 2. Hälfte erscheint der Ps. noch mehr als Reproduktion älterer Psalmgedanken. Die Bitte: „eilends erhör mich, verbirg nicht dein Antlitz vor mir" lautet wie 69, 18. 27, 9 vgl. 102, 3. Der Ausdruck schmachtender Sehnsucht בֶּהָלָה רוּחִי ist wie 84, 3. Und der Nachsatz: „sonst würde ich gleich werden zur Gruft Hinabfahrenden" stimmt wörtlich mit 28, 1 vgl. 88, 5. Bei „laß mich vernehmen in der Frühe deine Gnade" erinnert man sich der ähnlichen Bitte Mose's 90, 14., bei dem begründenden כִּי־בְךָ בָטָחְתִּי an 25, 2 u. ö. Mit der Bitte, daß mit nächstem Morgenanbruch die Leidensnacht ein Ende haben und Gottes hülfreiche Gnade sich ihm vernehmbar machen möge, verbindet sich die Bitte, daß Gott ihm den Weg zu wissen geben möge, den er zu gehn hat, um dem Verderben zu entgehen, in das man ihn verstricken möchte. Diese letztere Bitte hat ihr Vorbild an Ex. 33, 13 und im Psalter an 25, 4 vgl. 142, 4., ihre Begründung: denn zu dir hab' ich erhoben meine Seele, nämlich in Heilsbegier und Glaubenszuversicht, an 25, 1. 86, 4. Eigentümlich aber und im Ausdruck beispiellos sind die Worte, welche der Bitte: rette mich von meinen Feinden (59, 2. 31, 16) angefügt werden: אֵלֶיךָ כִּסִּתִי. Der Syr. läßt sie unübersetzt. LXX: *ὅτι πρὸς σὲ κατέφυγον*, wodurch indirekt die defektive Schreibung כסתי bezeugt ist, wofür der Uebers. נסתי (vgl. נוּס עַל Jes. 10, 3) oder auch חסתי = חָסִיתִי (vgl. 104, 18 מחסה *καταφυγή*) gelesen hat. Der Trg.: מֵימְרָךְ מְגִּיתִי לְפָרְקָן deinen Logos rechn' ich zum Erlöser (d. i. halte ihn dafür), als ob die hebr. Worte zu übers. seien: auf dich rechne oder zähl' ich, כַּסֹּתִי = כָּסִיתִי Ex. 12, 4. Luther schließt sich an LXX Vulg. an: zu dir hab ich Zuflucht. Hier. aber, indem er übers.: *ad te protectus sum*, hat כָּסִיתִי (כָּסֵיתִי) vocalisirt. Hitz. liest (zu u. St. und

Spr. 7, 20) כָּסֶה v. כָּסָא = סָכָא schauen (*nach dir schaue ich*); aber von jenem V. enthält das Hebr. keine Spur, der Vollmond heißt כסא (כסה) nicht als ‚Gesicht *species*', sondern von der bedeckten Scheibe (s. zu 81, 4). Das vorliegende כִּסִּתִי läßt nur zwei Erklärungen zu: 1) *ad* (*apud*) *te texi* = dir hab' ichs heimlich vertraut (Jefeth Raschi AE Kimchi Cocc. JHM. JDM. Rosenm. Ges. de W.); aber eine solche *constr. praegnans,* bei welcher כָּסָה aus der Bed. verhehlen (vgl. כסה מן Gen. 18, 17) in deren Gegentheil umschlagen und der Satz den Sinn von כִּי אֵלֶיךָ גִּלִּיתִי Jer. 11, 20. 20, 12 haben würde, ist schwer denkbar. 2) *ad* (*apud*) *te abscondidi,* scil. *me* (Saad. Calv. Mr. Ew. Hgst.), wofür wir uns entscheiden, denn daß כָּסָה die Handlung des Deckens als eine auf den Deckenden selbst bezogene ausdrücken und so reflexiven Sinn gewinnen kann, ist aus Gen. 38, 14. Dt. 22, 12 vgl. Jon. 3, 6 ersichtlich. Also: nach dir hin, bei dir hab' ich Bergung gemacht = mich geborgen, was dem Sinne nach s. v. a. חָסִיתִי (s. zu 2, 12), wie Olsh. Hupf. (nach LXX und mit einigen HSS) lesen wollen; aber schon Abulwalid bem., daß man mit כִּסִּתִי zu gleichem Ziele gelangt. J. allein, bei dem er sich geborgen, kann ihm in der äußerlich und innerlich gefährdenden Lage, in welcher er sich befindet, zu erkennen geben was recht und heilsam ist und kann ihn den erkannten Gotteswillen (*τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ τὸ ἀγαθὸν καὶ εὐάρεστον καὶ τέλειον* Röm. 12, 2) ausführen lehren, und das ists um was er v. 10 Ihn bittet (רצוֹנְךָ wie v. 8 חַסְדֶּךָ); denn J. ist ja sein Gott, der ihn, den äußerlich und innerlich Angefochtenen, nicht in Irrsal lassen kann, möge denn sein guter d. i. des Menschen Heil gern fördernder Geist (רוּחֲךָ טוֹבָה für חַסְדְּךָ טוֹבָה Neh. 9, 20[1]) ihn leiten in ebenem Lande, denn, wie bei Jesaia 26, 7 im Aufblick zu J. gesagt wird, „der Pfad, den der Gerechte geht, ist Ebenheit; eben bahnest du das Geleis Gerechter." Die geographische Bezeichnung אֶרֶץ מִישׁוֹר Dt. 4, 33. Jer. 48, 21 ist hier geistlich gewendet. Auch hier begegnen uns überall Erinnerungen an bereits gelesene Ps., vgl. zu לַעֲשׂוֹת רְצוֹנֶךָ 40, 9., zu כִּי־אַתָּה אֱלוֹהָי 40, 6 u. ö., zu רוּחֲךָ טוֹבָה 51, 14., zu אֶרֶץ מִישׁוֹר und der ganzen Bitte 27, 11 (wo אַל מ') nebst 5, 9. 25, 4 f. 31, 4. Und in solchen schon bekannten Psalmgedanken wickelt sich der Ps. auch weiter ab: Um deines Namens willen, Jahve (25, 11), wollest du mich neubeleben (תְּחַיֵּנִי wie 138, 7 vgl. 71, 20), kraft deiner Gerechtigkeit herausführen aus Bedrängnis meine Seele (142, 8. 25, 17 u. ö.), und kraft deiner Gnade wegtilgen meine Feinde (54, 7). Wie in v. 1 Treue und Gerechtigkeit sind hier Gnade und Gerechtigkeit gepaart,

---

1) Eig. dein Geist, ein guter, so daß טוֹבָה adjektivische Apposition ist, wie man auch sagen kann רוּחַ הַטּוֹבָה Geist, der gute, obgleich solche Unregelmäßigkeiten auch nachlässiger Sprachgebrauch sein können, wie arab. مسجد الجامع die Hauptmoschee, was manche Grammatiker als Annexionsverhältnis, andere als Ellipse (indem sie dazwischen المكان ergänzen) ansehen; das Erstere bestätigt sich an vielen Beispielen als das wenigstens großentheils Beabsichtigte z. B. Hohesl. 7, 10. Sach. 4, 7., vgl. oben zu 78, 49., aber auch zu 18, 18.

und zwar so daß die Gnade nicht bei תּוֹצִיא und die Gerechtigkeit nicht bei תַּצְמִית genannt wird, sondern umgekehrt (s. zu v. 1). Es ist unmöglich daß Gott denj. der sich in Ihn geborgen sterben und verderben und dagegen dessen Feinde triumphiren lasse. Darum begründet der D. die Bitte um Vertilgung (תַּצְמִית wie 94, 23) seiner Feinde und Wegräumung (תְּאַבֵּיד, sonst אַבֵּד) der Dränger seiner Seele (sonst צֹרְרַי) mit den Worten: *denn ich bin dein Knecht.*

PSALM CXLIV.

Ermannung in Gott vor entscheidendem Kampfe.

Segensstand des Volkes Gottes.

1 Gebenedeiet sei Jahve mein Hort,
Der anweist meine Hände zum Kampfe,
Meine Finger zum Kriege —
2 Meine Gnade und meine Berghöh,
Meine Burg und mein Befreier mir,
Mein Schild und in dem ich geborgen,
Der niederzwingt mein Volk unter mich!

3 Jahve, was ist der Mensch, daß du ihn erkennest,
Des Sterblichen Kind, daß du ihn beachtest!
4 Ein Mensch, dem Hauche gleicht er,
Seine Tage sind wie ein hinschwindender Schatten.

Jahve, neige deine Himmel herabzufahren,
Rühr' an die Berge, daß sie rauchen.
6 Blitze Blitzstrahl, sie zu zerstreuen;
Entsende deine Pfeile, sie zu verstören.
7 Sende deine Hände aus der Höhe,
Entreiß mich und rette mich aus großen Wassern:
Aus der Hand der Söhne der Fremde,
8 Deren Mund Eitles redet
Und deren Rechte eine Rechte der Lüge.

9 Elohim, ein neues Lied will ich dir singen,
Auf zehnsaitiger Nabla dir spielen,
10 Der Heil verleiht den Königen,
Der entreißt David seinen Knecht bösem Schwerte,
11 Entreiß und rette mich aus der Hand der Söhne der Fremde,
Deren Mund Eitles redet,
Deren Rechte eine Rechte der Lüge.

12 *Weil unsere Söhne wie hochgezogene Pflanzen in ihrer Jugendfrische,*
Unsere Töchter wie buntgeschmückte Ecken nach Palast-Bauart;
13 *Unsere Speicher voll, dargebend Art zu Art;*
Unsere Schafe zu Tausenden werfend, verzehntausendfacht auf unseren Fluren,
14 *Unsere Rinder trächtig — keine Bresche und keine Uebergabe*
Und kein Klaggeschrei auf unseren Strassen.
15 *Heil dem Volke, dems also geht,*
Heil dem Volke, dess Gott Jahve ist!

Gepriesen sei J., der mich kämpfen und siegen lehrt v. 1—2., mich den ohnmächtigen Sterblichen, stark nur in Ihm, v. 3—4. Möge denn J. Sieg verleihen

auch diesmal über die prahlerischen lügnerischen Feinde v. 5—8, so will ich ihm neue Danklieder singen, dem Siegverleihenden v. 9—10. Möge er mich retten aus der Hand der Barbaren, die uns um unsern Wolstand beneiden, der eine Folge dessen ist, daß wir J. zum Gott haben v. 11—15. Ueberblicken wir diesen Gedankengang, so empfiehlt sich der überschriftliche Zusatz der LXX (nach Origenes nur *ἐν ἑνίοις τῶν ἀντιγράφων*) *πρὸς τὸν Γολιάδ* und des Targumisten Bez. der חֶרֶב רָעָה v. 10 auf das Schwert Goliaths (nach dem Vorgange des Midrasch). Man lese 1 S. 17, 47. Aus diesem Ausspruche Davids ist der Ps. erwachsen. In einem alten Geschichtswerke, wie deren mehrere unseren Bb. Samuel als noch erkennbare Quellen unterliegen, sollte er die Gefüble ausdrücken, mit welchen David in den Zweikampf mit Goliath ging und den Sieg Israels über die Philister entschied. Er war damals schon von Samuel gesalbt, wie beide im ersten B. Samuel ineinandergearbeitete Berichte voraussetzen, s. 1 S. 16, 13. 10, 1. Und dieser Sieg war für ihn ein Riesenschritt zum Throne.

Wenn man אֲשֶׁר 12ª in der Bed. *eo quod* faßt, so daß Neid als Beweggrund der ursachlosen (שָׁוְא), lügnerisch treubrüchigen Erhebung (יְמִין שֶׁקֶר) der Nachbarvölker in Betracht gezogen wird: so läßt sich das Stück v. 12—15 als Formtheil des Ganzen allenfalls begreifen. Nur so, nicht anders; denn als Angabe des Zweckes: *auf dass seien* .. (Hier. de W. Hgst. u. A.) kann אשר nicht gemeint sein, da lauter vergegenwärtigende Nominalsätze folgen; auch lassen diese wünschenden Sinn nicht zu: *Wir deren Söhne sein mögen* .. (Mr.), und versichernden Sinn (Vaih.) hat אשר überall nicht. Auch leuchtet ein, daß sich nicht mit Saadia zur Erklärung des אשר auf v. 9 (اسبح على ما) zurückgreifen läßt. Aber auch jener Anschluß mit *eo quod* ist mislich, da Misgunst קנאה nicht vorher erwähnt wird und וִימִינָם יְמִין שֶׁקֶר Ausdruck einer Thatsache, nicht einer Handlung ist. Erwägt man weiter daß dem Ps., wenn er mit v. 11 schließt, nichts an Rundung gebricht, so wird die urspr. Zugehörigkeit von v. 12—15 um so zweifelhafter. Und doch läßt sich in der Nachbarschaft kein Ps. entdecken, dem sich dieses Stück einfügen ließe. Am ehesten, wie Hitz. richtig urtheilt, zwischen v. 13 und 14 des Ps. 147. Aber Rhythmus und Stil sind anders als in diesem Ps, und wir müssen es also dabei bewenden lassen, daß dem Ps. 144 hier das Bruchstück eines andern angefügt ist, welches zur Noth als Bestandtheil desselben gelten kann, aber trotzdem daß der ganze Ps. sich cyklopisch aufbaut, nicht dessen urspr. Schlußstein gewesen ist, wie man denn auch nach dem Refrain mit der Nennung Davids v. 11 vgl. 18, 51 nichts weiter erwartet.

V. 1—2. Diese ganze erste Gruppe ist dem großen Siegesdanklied Davids Ps. 18 nachgebildet. Daher die Benennung Jahve's: mein Fels 18, 3. 47., daher die Häufung anderer Benennungen in 2ª, wo 18, 3 wiederklingt, aber וּמְפַלְטִי־לִי (mit entdagessirtem ל) dem Vorgange von 2 S. 22, 2 folgt. Die Benennung Jahve's mit חַסְדִּי ist eine kühne Abbreviatur des אֱלֹהֵי חַסְדִּי 59, 11. 18, wie auch Jon. 2, 9 der Gott, den die Abgöttischen verlassen, חַסְדָּם heißt. Statt מִלְחָמָה sagen auch schon die david. Ps. poetisch קְרָב 55, 22 vgl. 78, 9. „Der meine Hände lehrt zum Kriege" lasen wir schon 18, 35. Auch die letzten Worte der Gruppe sind nach 18, 48., aber statt יַדְבֵּר sagt dieser D., viell. unter Einfluß des וּמוֹרִיד 2 S. 22, 48., תַּרְוֵד v. רָדַד = רָדָה, vgl. Jes. 45, 1. 41, 2. In Ps. 18, 48 liest man aber עַמִּים und schon die Masora zählt Ps. 144, 2

neben 2 S. 22, 44. Thren. 3, 14 als die drei Stellen auf, in denen עמי geschrieben ist, während man עמים erwartet (ג׳ דסבירין עמים), wie Trg. Syr. Hier. (jedoch nicht LXX) auch übers. Aber weder von der Buch- noch von der Volkssprache läßt sich vernünftiger Weise erwarten, daß sie in so zweideutigem Zus. עַמִּי für עַמִּים sage. Entw. also hat man עמים zu lesen[1], oder man muß sich mit dem starken Ausdruck befreunden, und das ist möglich: das Niederzwingen braucht ja nicht von despotischer Gewalt, es kann auch von gottverliehener Macht, von niederwältigender Autorität gemeint sein. David der Gesalbte, aber noch nicht zum Throne Gelangte spricht hier die Hoffnung aus, daß Jahve ihm Thaten des Sieges verleihen wird, welche Israel nöthigen, sich ihm, sei es willig oder widerwillig, zu unterwerfen.

V. 3—4. Offenbar ist v. 3 eine Variation auf 8,5 mit anderen Verben: יָדַע im Sinne liebenden Eingehens; חָשַׁב eig. berechnen, hier *rationem habere.* Statt כִּי mit folg. Fut. stehen hier consecutive Futt. und בֶּן־אָדָם ist aramaisirend (בַּר אֱנָשׁ) in בֶּן־אֱנוֹשׁ umgesetzt. Ebenso nachgebildet ist v. 4., wie Miniatüre von 39, 6 f. 11 vgl. 62, 10.; das Bild vom Schatten ist wie 102, 12 vgl. 109, 23. Noch abgerissener, als die zweite Gruppe an die erste, schließt sich nun die dritte an die zweite.

V. 5—8. Thaten Gottes, welche Ps. 18 feiert, werden hier erbeten. Man sieht aus 18, 10., daß וְהַרְ 5ª nicht den Himmel, sondern J. zum Subj. hat, und aus 18, 15., daß das Suff. *em.* v. 6 beidemal auf die Feinde bezogen sein will. Die Feinde heißen Söhne der Fremde d. i. Barbaren wie 18, 45 f. Daß J. seine Hand aus der Himmelshöhe streckt und David aus großen Wassern herausreißt, ist wörtlich aus 18, 17.; hier hat der D. dem Bilde die Deutung beigefügt. Zu 8ª vgl. man 12, 3. 41, 7.; das Wortpaar „Lügen-Rechte" ist wie 109, 2. Aber unser D., obgleich so sehr Nachahmer, hat doch auch sein Eigentümliches. Das V. בָּרַק *blitzen,* das V. פָּצָה in der aramäisch-arabischen Bed. *herausreißen,* welches bei David immer nur *aufreißen* (das Maul) bed. 22, 14. 66, 14, und das Wortpaar *Lügen-Rechte* (wie Lügen-Zunge 109, 2), d. i. zu falschem Schwur erhobene, finden sich nur hier. Das Bild der Allmacht: „er tastet die Berge an und sie rauchen" ist wie 104, 32 von dem rauchenden Gesetzgebungsberge entnommen Ex. 19, 18. 20, 15. Die Berge deuten wie 68, 17 (vgl. 76, 5) auf die Weltmächte. Gott braucht diese nur wie mit dem äußersten Finger anzurühren, so kündigt sich das innere Feuer, welches sie verzehren wird, auch schon in dem Qualme an, der von ihnen emporsteigt. Auf die Bitte um Sieg folgt das Dankgelübde für den geschenkten.

V. 9—11. Abgesehen von Ps. 108, der aus zwei dav. Elohimps. zusammengefügt ist, ist das אלהים v. 9 dieser Gruppe das einzige in den 2 letzten Psalmbüchern — also ein schwacher Ansatz, auch die davidisch-elohimische Weise zu reproduciren. Das neue Lied erinnert an 33, 3. 40, 4., נֵבֶל עָשׂוֹר an 33, 2 (s. dort). Daß David sich im eignen Liede nennt,

1) Raschi kennt eine sonst unbekannte alte Masora-Bemerkung: תחתיו קרי, aber dieses Keri ist erdichtet.

geschieht in Nachahmung von 18, 51. Von der Höhe des Dankes senkt sich das Lied schließlich wieder zur Bitte herab, indem sich 7c 8 als Kehrvers wiederholt. Die Bitte entwickelt sich von neuem aus den Attributen des Angerufenen v. 10, welche ihre Erfüllung verbürgen. Denn wie sollte der Gott, dem alle siegreichen Könige den Sieg verdanken (33, 16 vgl. 2 K. 5, 1. 1 S. 17, 47), seinen Knecht David feindlichem Schwerte erliegen lassen! — חֶרֶב רָעָה heißt das Schwert welches im Dienste des Bösen steht.

V. 12—15. Ueber das Verh. dieses Stücks zu dem Vorstehenden s. die Einl. אֲשֶׁר (ungewiß ob ein urspr. diesem Stücke angehöriges oder von dem der es anschob als Klammer hinzugefügtes Wort) bed. hier *quoniam* wie Richt. 9, 17. Jer. 16, 13 u. ö. LXX. ὧν οἱ υἱοὶ (אשר בניהם), so daß der irdische Wolstand der Feinde geschildert und v. 15 diesem der geistliche Besitz Israels entgegengesetzt wird. Der Anschluß wird bei dieser LA befriedigend straff, aber Beziehung der so geflissentlich sich ergehenden Schilderung auf die Feinde ist unwahrscheinlich. In v. 12—14 vernehmen wir eine durchaus eigentümliche Sprache ohne nachweisbare ältere Muster. Statt נְטֻעִים lesen wir anderwärts נְטָעִים; „in ihrer Jugend“ gehört zu בְּנֵיהֶם. מְזָוֵינוּ unsere Speicher, von einem Sing. מְזָו oder מָזוּ (scheinbar von einem V. מָזָה, aber verkürzt aus מְזוֹנָה) ist ἅπ. λεγ.; die ältere Sprache hat dafür אֹסֶם, אוֹצָר, מַמְגוּרָה. Ebenso ist זָן *genus* (s. Ew., Lehrbuch S. 380) ein jüngeres Wort (nur noch 2 Chr. 16, 14., wo וּזְנִים *et varia quidem*, syr. *z'nonoje*, oder geradezu Specereien von *species* bed.), die ältere Sprache hat dafür מִין. Statt אַלּוּפִים Rinder, welches in der älteren Sprache Fürsten bed., sagt diese אַלָּפִים 8, 8. Dem jüngeren Zeitalter entspricht die *plena scriptio* צֹאנֵנוּ, in welcher das נ sogar ungenau ist; ihm entspricht שׁ = אשר v. 15., vgl. dagegen 33, 12. Auch מְסֻבָּלִים belastet = trächtig wie lat. *forda* v. *ferre* (vgl. מְעֻבָּר Iob 21, 10) findet sich sonst nicht; צאן ist (gegen Gen. 30, 39) als weiblicher Sammelbegriff, אַלּוּף (vgl. שׁוֹר Iob 21, 10 und das sprichwörtliche דֹּב שַׁכּוּל *ursa catulis orbata*) als *n. epicoenum* behandelt. Wider den Wortgebrauch Mr. Köster v. Lg. Fürst: unsere Fürsten sind aufgerichtet (nach Ezr. 6, 3), auch erwartet man nach der Erwähnung des Hürdenviehs auf den Fluren draußen nicht Erwähnung der Fürsten, sondern des in den Ställen befindlichen Hornviehs. זָוִית sonst Ecke bed. herrschender Ansicht nach hier die Ecksäule, so daß die zierlichen schlanken Töchter mit geschmackvoll ausgehauenen Karyatiden verglichen werden — nicht mit ausgehauenen Erkern (Lth.), denn 1) bed. זוית nicht Erker, sondern die Ecke, den Winkel, arab. زَاوِيَة *zâwia* (in der Technik der Steinmetzen der Quaderstein = אֶבֶן פִּנָּה, in der des Zimmermanns das Winkelmaß), v. زَوَى zusammen- oder einwickeln, bergen (vgl. z. B. das Sprichwort: *fî 'l zawâjâ chabâjâ* in den Winkeln stecken Schätze); 2) eignet sich die aufstehende Säule besser zur Vergleichung als der schwebende Erker. Aber auch jene andere herrschende Erkl. ist zweifelhaft. Die syrich-palästinische Architektur, die alte soweit sie uns aus ihren Resten erkennbar ist und

die neue, weist nichts auf, wobei man an „Ecksäulen“ denken könnte. Auch zeigt sich in dem semit. זוית keine Spur jener Bed. Dagegen sind die Ecken der großen Säle vornehmer Häuser noch jetzt mit Schnitzwerk verziert, und da diese Verzierung buntfarbig ist, so fragt sichs ob מְחֻטָּבוֹת hier ‚ausgehauen‘ (Riehm) und nicht vielmehr ‚buntgestreift, buntfarbig‘ bed., was wir vorziehen, da חָטַב (verw. חָצַב) sonst nur Brennholz hauen bed.[1] und andererseits dem V. חָטַב neben jener Bed. auch die des arab. خَطِبَ gestreift, mehrfarbig s. (IV grünstreifig werden, von der Coloquinte) durch Spr. 7, 16 gesichert ist, wonach Symm. *ὡς γωνίαι κεκοσμημέναι*, Hier. *quasi anguli ornati* und Jefeth مُنَقَّشَات *pictae* übers. Also: unsere Töchter sind wie buntverzierte Ecken nach der Architektur von Palästen.[2] תַּבְנִית ist Acc. wie שִׁירַת Spr. 7, 10. Ew. §. 279[d]. Frei gebildet ist אֶלֶף zu Tausenden hervorbringen und das es überbietende מְרֻבָּב (*denom.* von רְבָבָה) zu Zehntausenden vervielfältigt. Ueber חוּצוֹת Fluren s. zu Iob 18, 17. פֶּרֶץ heißt hier nicht, wie ich früher erklärte, irgend welcher gewaltsame Unfall, wie Viehseuche, welcher eine Lücke reißt, und יוֹצֵאת irgend ein Stück Vieh, welches durch einen einzelnen Unglücksfall in Abgang kommt. Der Vershalbirer steht bei מסבלים, mit אין פרץ beginnt ein neuer Ged. Man wird mit Hupf. Riehm nach Am. 4, 3 zu erklären haben: פֶּרֶץ von einer Bresche, durch welche die Stadt dem Feinde zugänglich wird,

---

1) Ueberall wo חטב (verw. חצב) vorkommt, öfter neben שׁאב מים (Wasser holen), bed. es Holz zum Verbrennen hauen, weshalb im Arab., welchem das V. verloren gegangen, خَطَب Brennholz (im Untersch. v. خشب Bauholz, Nutzholz) bed. und nicht allein das, sondern Brennmaterial im weitesten Sinne z. B. in holzarmen Dörfern den Rindermist (s. Iob S. 230) und den Hanf- oder Maisstengel, in der Wüste die بعرة d. i. den (mit blauer Flamme auflodernden) Kameelmist und die perennirende Steppenpflanze oder deren Wurzel. Mit Bezug auf خَطَب bed. احطب abgeholzt, seiner Zweige beraubt (vom Baume) und حرب حاطب ein abholzender Krieg, der das Land verödet, wie die Holzsamlerinnen einer Niederlassung (الحاطبات oder الحواطب genannt) mit ihrem kleinen Beil (مِخْطَب) in wenigen Tagen eine mit hohen Pflanzen bedeckte Gegend kahl machen. In den Dörfern des *Merǵ* heißen بَنَات حَاطِبَات بَنَات حَطَبَات die kleinen Mädchen, welche die trockenen Kuhfladen auf den Weideplätzen sammeln. *Wetzst.*

2) Ecken mit buntem Schnitzwerk finden sich noch heutigentags in jedem damascenischen Empfangssaale (der sogen. قاعة) vornehmer Häuser [vgl. Lane, Sitten u. Gebräuche der heutigen Egypter, übers. v. Zenker Bd. 1 S. 11]. Ein architektonischer Schmuck mit vielem Geschmack und mühevoller Kunst aus Holzschnitzereien zusammengesetzt und in Gold und lebhaften Farben schimmernd bedeckt den oberen Theil der Ecken, deren eine *ḳâ'a* bis zu 16 haben kann, da an das *bêt el-baḥăra* d. h. das Carré mit dem Marmorbassin häufig drei Flügel stoßen. Dieser Zierrath, welcher auf das Auge einen höchst angenehmen Eindruck macht, den 2 bis 3 Etagen hohen Sälen sehr zum Vortheil gereicht und augenscheinlich den Zweck hat, die dunkleren Winkel oben an der Decke zu beseitigen, zieht sich

und יוֹצֵאת von Herausgehendem aus der belagerten Stadt, um sich dem Feinde zu ergeben oder von ihm in die Gefangenschaft führen zu lassen. Das Klaggeschrei auf den Gassen ist wie Jer. 14, 2 gemeint. שְׁבָכָה findet sich auch Hohesl. 5, 9.; der D. scheut sich aber auch nicht, dieses שׁ mit dem Tetragramm zu Einem Worte zu verschmelzen. Das י ist nicht dagessirt (vgl. 123, 2), weil שֶׁאֲדֹנָי zu lesen ist, vgl. מֵאֲדֹנָי = מֵיְהוָה Gen. 18, 14. Luther faßt 15a und 15b als Gegensätze: *Wol dem Volck, dem es also gehet, Aber wol dem Volck, Des der HERR ein Gott ist.* Es ist aber keine Entgegensetzung, sondern nur eine Ueberbietung der ersten Aussage durch die zweite beabsichtigt. Denn den Gott, von dem aller Segen kommt, sein nennen zu dürfen ist noch unendlich mehr als die reichste Fülle dinglichen Segens besitzen. Der Gipfel des Glückes Israels besteht darin, daß es das Volk zu sein erkoren, deß Gott der Herr ist 33, 12.

PSALM CXLV.

Lobgesang auf den allgütigen König.

1 א Auf! ich will dich erheben, mein Gott o König,
Und benedeien deinen Namen immer und ewig.
2 ב Benedeien will ich dich alltäglich
Und verherrlichen deinen Namen immer und ewig.
3 ג Groß ist Jahve und lobgepriesen sehr,
Und seine Größe ist nicht zu ergründen.
4 ד Deine Werke rühmt eine Generation der andern
Und deine Machtthaten verkündigen sie.
5 ה Herrlich ist deiner Hoheit Pracht — ihr
Und deinen Wunderbegebnissen will ich nachsinnen.
6 ו Und deine gewaltig furchtbaren Thaten sage man aus,
Und deine Großthaten, die will ich erzählen.
7 ז Sprudelnd verkündigt man den Ruhm deiner großen Güte,
Und deine Gerechtigkeit bejubelt man.
8 ח Huld- und erbarmungsvoll ist Jahve,
Langmütig und groß von Gnade.
9 ט Treu meint es Jahve mit Allen,
Und sein Erbarmen gilt allen seinen Werken.

---

von der Decke in der Länge von 1 bis 1½ Klafter und allmählich schmäler werdend die Ecken herab; oben ist er am breitesten, so daß er dort auch die Enden der von den Wänden und der Decke gebildeten horizontalen Ecken bedeckt. Sollte diese Krönung der Ecken, deren technische Bez., wenn ich mich recht erinnere, القرنية *kornîa* ist, bis in das biblische Altertum zurückreichen, so würde sie der Psalmist zur Bezeichnung der Schönheit, Kleiderpracht und des reichen Geschmeides der Frauen verwendet haben; viell. auch weil sie nicht nur sittig und keusch (vgl. arab. *mesturât* Verschleierte im Gegens. zu *meśmusât* Besonnte), sondern auch wie die Kinder der Vornehmen den Augen der Fremden verborgen sind, denn „in den Winkeln stecken Schätze", sagt das oben angeführte arabische Sprichwort, und die Aufschrift des Briefes an eine Frau von Stande lautet: „er küsse die Hände der bewahrten Herrin und des versteckten Juwels." *Wetzst.* [Daß ein schönes Weib bei arab. Dichtern einem künstlerisch gearbeiteten Götzenbilde صَنَم oder دُمْيَة verglichen und so genannt wird, bei jüd. Dichtern צוּרָה, liegt hier ferner].

10 י Jahve, es loben dich all deine Werke
Und deine Frommen benedeien dich,
11 כ Künden die Herrlichkeit deines Königtums
Und bekennen deine Macht —
12 ל Laut einzuprägen den Menschen seine Machtthaten
Und die prächtige Herrlichkeit seines Königtums.
13 מ Maßlos in Ewigkeiten währt dein Königtum,
Und deine Herrschaft in alle Generationen.
14 ס Stützer ist Jahve allen Fallenden,
Und Aufhelfer allen Niedergekrümmten.
15 ע Erwartungsvoll sehn auf dich Aller Augen
Und du gibst ihnen ihre Speise zur rechten Zeit,
16 פ Faltest auseinander deine Fülle
Und sättigst alles Lebendige mit Wolgefallen.
17 צ Zu aller Zeit gerecht sind Jahve's Wege
Und huldvoll alle seine Werke.
18 ק Keinem der ihn anruft bleibt Jahve fern,
Keinem der ihn anruft in Wahrheit,
19 ר Richtet aus der ihn Fürchtenden Begehren,
Und ihren Hülfschrei hört er und rettet sie.
20 ש Schirmer aller ihn Liebenden ist Jahve,
Und die Frevler alle tilgt er.
21 ת Thue denn kund mein Mund das Lob Jahve's,
Und es benedeie alles Fleisch seinen heiligen Namen immer und ewig!

Mit Ps. 144 lenkt die Psalmensamlung doxologisch zum Schlusse. Auf diesen in Beracha-Form (ברוך ה׳) beginnenden Ps. folgt ein anderer, in welchem *benedicam* (v. 1. 2) und *benedicat* (v. 21) ein Stichwort ist. Es ist der einzige Ps., der den Titel תְּהִלָּה führt, dessen Plural תְּהִלִּים (תְּהִלּוֹת) zum Gesamtnamen der Psalmen geworden ist. In *Berachoth* 4^{b} wird er durch den Ausspruch ausgezeichnet: „Jeder der die תהלה לדוד täglich dreimal hersagt, kann dessen gewiß sein, daß er ein Kind der künftigen Welt ist (בן העולם הבא).“ Und warum? Nicht blos weil dieser Ps., wie die Gemara sagt, אחיא באלף בית d. i. nach dem Alphabete verläuft (denn alphabetisch ist ja auch Ps. 119 und zwar achtfach) und nicht blos weil er die göttliche Versorgung aller Creaturen preist (denn das thut auch das große Hallel Ps. 136, 25), sondern weil er beide hervorstechende Eigenschaften in sich vereinigt (משום דאית ביה תרתי). In der That ist 145, 16 ein Lobpreis der alles Lebendige umfassenden Güte Gottes, womit nur 136, 25, nicht 111, 5 sich vergleichen läßt. *Valde sententiosus hic Psalmus est*, sagt Bakius — findet sich nicht darin unser liebes *Benedicite* und *Oculi omnium*, welches die Kinder vor dem Tisch recitiren? Es ist der Mittagsmahlzeitspsalm der alten Kirche (s. Armknecht, Die h. Psalmodie 1855 S. 54); auch beim h. Abendmahle war v. 15 gebräuchlich, weshalb Chrysostomos sagt, er enthalte *τὰ ῥήματα ταῦτα, ἅπερ οἱ μεμυημένοι συνεχῶς ὑποψάλλουσι λέγοντες· Οἱ ὀφθαλμοὶ πάντων εἰς σὲ ἐλπίζουσιν καὶ σὺ δίδως τὴν τροφὴν αὐτῶν ἐν εὐκαιρίᾳ.*

Κατὰ στοιχεῖον, bem. Theodoret, *καὶ οὗτος ὁ ὕμνος σύγκειται.* Er ist distichisch, jede erste Zeile des Distichs hat den Ordnungsbuchstaben, es fehlt aber das Distich נ. Der Talmud (a. a. O.) meint, weil mit נ das verhängnisvolle נָפְלָה (Am. 5, 2) anhebe, welches David, gleich mit סומך ה׳ לכל־הנפלים fortfahrend, überspringe. Dagegen halten Ew. Vaih. Sommer wie Grotius dafür, daß die נ-Str. abhanden gekommen sei. Die LXX (aber nicht Aq. Symm. Theod. u. Hier. in seiner Uebers. nach dem Grundtext) bietet eine solche, viell. aus einer HS (wie der Dub-

liner *Cod. Kennicott* 142), worin sie ergänzt war: *Πιστὸς* (נאמן wie 111, 7) *κύριος ἐν* (*πᾶσι*) *τοῖς λόγοις αὐτοῦ καὶ ὅσιος ἐν πᾶσι τοῖς ἔργοις αὐτοῦ* (gleichlautend mit v. 17., nur mit Abänderung von zwei Worten dieses Distichs). Hitz. meint, die urspr. נ-Strophe sei in Ps. 141 verschlagen worden, aber nur sein hellseherisches Historisiren vermag v. 6 dieses Ps. mit unserem Ps. 145 zu verquicken. Wir bescheiden uns in der Weglassung der נ-Str. ein Beispiel jener Freiheit zu sehen, mit welcher die alttest. Dichter dergleichen Formen zu handhaben pflegen. Auch dafür daß es Jeremia beliebt hat, in c. 2. 3. 4 der Klagelieder die ע-Str. dreimal auf die פ-Str. folgen zu lassen, während sie in c. 1 ihr vorausgeht, ist ein Grund nicht ersichtlich. Zu der künstlichen Anlage des Psalms gehört auch dies, daß das א und ב auf לעולם ועד auslautet und daß das ת und mit ihm der ganze Ps. in ebendiesen Auslaut verhallt.

V. 1—7. Es sind bekannte Psalmenklänge, in denen dieser Hymnus anhebt; man erinnert sich an 30, 2 und das gleichfalls alphabetische Lob- und Danklied 34, 2. Die *plena scriptio* אֱלוֹהַי 143, 10 wiederholt sich hier. Gott heißt חַסְדִּי wie 20, 10. 98, 6. Die gegen das sonst übliche מַלְכִּי וֵאלֹהָי 5, 3. 84, 4 hartklingende Anrede אֱלֹהַי הַמֶּלֶךְ nennt Gott in absolutester Weise den König. Ist der D. selbst ein König, so hat diese Benennung Gottes eine um so beziehungsvollere Bed. Aber auch im Munde jedes Andern ist sie bedeutsam. Wer Gott so nennt, anerkennt sein Hoheitsrecht, und diese bekenntnisweise vollzogene Erhöhung des an sich schlechthin Hohen heißt רוֹמֵם. Immer und ewig will der D. Gott so erhöhen und seinen Namen benedeien; er vergißt, weil Lobpreis Gottes sein innerstes Bedürfnis ist, über dieser Hingabe an den ewiglebendigen König seiner eignen Sterblichkeit — dieser von Gott selbst gewirkte Drang der Seele nach dem ihr den edelsten Genuß gewährenden Lobpreis des Gottes ihres Ursprungs ist ja ein thatsächlicher Beweis für ein Leben nach dem Tode. Die Vorstellung von dem stummen Hades, welche anderwärts wie 6, 6 sich aufdrängt, wo das Bewußtsein des D. durch die Sünde getrübt ist, ist hier ganz und gar verdrängt, indem v. 2 auch nicht die Möglichkeit einer Unterbrechung des Lobpreises zuläßt: der D. will täglich (68, 20) Gott benedeien, mögen es Tage des Glücks oder der Trübsal sein, will ununterbrochen in alle Ewigkeit seinen Namen verherrlichen (אֲהַלְלָה wie 69, 31). Einen würdigeren und unerschöpflicheren Gegenstand des Lobes gibt es nicht (v. 3): J. ist groß und מְהֻלָּל lobgepriesen sehr (aus 48, 2 wie 96, 4 vgl. 18, 4), und seiner גְּדֻלָּה (vgl. 1 Chr. 29, 11., wo dieses Attribut Gottes allen andern vorausgeht) ist keine Erforschung d. h. sie ist so abgründlich tief, daß kein Forschen ihren Grund erreicht (wie Jes. 40, 28. Iob 11, 7 f.). Auf den Bekenntnissatz v. 3 folgt nun seine Erörterung, die Futt. v. 4 sind keine Optative (Hupf.), sondern die Thatsache des מְהֻלָּל wird erhärtet: ein Menschenalter pflanzt auf das andere den anwachsenden Ruhm der Werke fort, die er hinausgeführt hat (עֲשָׂה מַעֲשִׂים), und die Menschen wissen allerlei Erweisungen seiner allesübermögenden und sich dienstbar machenden Siegeskraft (גְּבוּרֹת wie 20, 7 u. ö.) zu erzählen. Diese geschichtlich offenbare und überlieferte göttliche Doxa und die Thatsachen (דִּבְרֵי wie 105, 27) der göttlichen Wunder

will der D. andächtig betrachten; הֲדַר verhält sich attributiv zu כְּבוֹד, wie dieses seinerseits zu הוֹדְךָ: deine glanzvoll herrliche (Königs-) Hoheit (vgl. Jer. 22, 18. Dan. 11, 21). Der D. sagt nicht גַּם אֲנִי, man darf das auch nicht einflicken weder hier v. 5 noch v. 6, wo gleiche Gedankenfolge in kürzerer Fassung wiederkehrt. Der Hauptton liegt auf den Objekten. Die Gewaltigkeit (עֱזוּז infin. Nomen mit verdunkeltem *o* wie 78, 4 und Jes. 42, 25., wo es Gewaltsamkeit bed.) seiner Schreckensthaten soll von Mund zu Mund gehen (אָמַר mit substant. Obj. wie 40, 11), und seine Großthaten (וּגְדֻלּוֹתֶיךָ wie 1 Chr. 17, 19. 21), nach dem *Kerî* (וּגְדֻלָּתְךָ welches durch das Suff. von אֲסַפְּרֶנָּה bestimmt ist, vgl. aber 2 S. 22, 23. 2 K. 3, 3. 10, 26 u. ö.): seine Größe will auch er seinerseits zum Stoffe seines Erzählens machen. Es ist aber nicht allein die furchteinflößende Hoheit Gottes, welche in der Geschichte sich offenbart, sondern auch das Große (רַב substantivisch wie Jes. 63, 7. 21, 7., nicht wie Hupf. nach 31, 20 adjektivisch: deine große Güte, denn nur zahlwortartig wird רַבִּים 32, 10. 89, 51 vorausgestellt) d. i. der überreiche Inhalt seiner Güte, und seine Gerechtigkeit d. i. sein unverbrüchlich rathschluß- und heilsordnungsmäßiges Verhalten. Das Gedächtnis der überschwenglichen Güte Gottes ist der Gegenstand allgemeinen überquellenden Bekenntnisses und die Gerechtigkeit Gottes Gegenstand allgemeinen Jubels (רָנַן mit dem Acc. wie 51, 16. 59, 17). Nachdem der D. die herrliche Selbstbezeugung Gottes nach ihren beiden Seiten, der feurigen und lichten, besungen, verweilt er bei der Lichtseite, der Vorderseite des Ex. 34, 6 entfalteten Jahve-Namens.

V. 8—13. Diese denkwürdige Selbstaussage Jahve's verwebt auch der D. des inhaltsverwandten Ps. 103 v. 8 in seinen Lobpreis der göttlichen Liebesoffenbarung; statt רַב־חֶסֶד heißt es hier aber וגדול חֶסֶד (*Kerî* wie Nah. 1, 3. Spr. 19, 19. Ex. 30, 23 vgl. Ps. 89, 29 mit Verkürzung des Vocals trotz seiner wesentlichen Länge bei Makkef.: וּגְדַל־). Der eigentliche Wille Gottes geht auf Huld, welche mitfühlend sich herabneigt (חַנּוּן), und auf Erbarmen, welches hülf- und trostreich sich des Sünders annimmt (רַחוּם); der Zorn ist nur der Hintergrund seines Wesens, den er ungern und erst nach langem Warten (אֶרֶךְ אַפַּיִם) gegen diejenigen entbindet, welche seine große Gnade zurückstoßen. Denn seine Güte umfaßt, wie v. 9 sagt, Alle; sein Erbarmen ist ob allen seinen Werken, es überschwebt und umschließt alle seine Geschöpfe. Darum loben ihn auch alle seine Werke: sie sind allesamt lautredende Zeugen jener seiner mitgefühlvollen Liebe, die Niemanden ausschließt der sich nicht selbst ausschließt, und seine Frommen, welche in Gottes Liebe leben, benedeien ihn (יְבָרְכוּכָה geschrieben wie 1 K. 18, 44): ihr Mund geht über in Aussage (יֹאמְרוּ) der Herrlichkeit des Reiches dieses liebreichen Gottes und in Besprechung (יְדַבֵּרוּ) der Obmacht, mit der er dieses Reich aufrecht hält und ausbreitet. Dieses Bekenntnis machen sie zu ihrer Aufgabe, damit endlich das Wissen um die Machtthaten Gottes und die glorreiche Herrlichkeit seines Reiches zum Gemeingut der Menschheit werde. Indem der D. v. 12 den Zweck der Verkündigung gegenständlich ansieht, läßt er die Anrede fallen. Gottes Reich ist ein Reich aller

Aeonen und seine Herrschaft erweist sich ausnahmslos und stetiglich in allen Perioden oder Generationen (בְּכָל־דֹּור וָדֹר wie 45, 18. Est. 9, 28 pleonastische Verstärkung von דֹּר וָדֹר 90, 1). Es ist die ewige Peripherie der zeitlichen Geschichte, zugleich aber ihr ewiger Inhalt, der in der Periodenfolge ihres Verlaufes sich mehr und mehr auseinanderlegt und durchsetzt. Denn daß alle Dinge im Himmel und auf Erden zusammen verfaßt werden (*ἀνακεφαλαιώσασθαι* Eph. 1, 10) in das allesbefassende Reich Gottes in seinem Christus, das ist das Ziel aller Geschichte und also ihr sich auswirkender Inhalt. Mit v. 13 (vgl. Dan. 3, 33. 4, 31., nach Hitz. die Grundstellen) ist wieder eine Sinngruppe geschlossen.

V. 14—21. Der D. besingt nun im Einzelnen die Thaten des gnadenreichen Königs. Die Wörter mit לְ sind reine Dative, vgl. den accus. Ausdruck 146, 8. Er in Person ist die Stütze, welche נֹפְלִים Fallende (Nikephoros: *τοὺς καταπεσεῖν μέλλοντας ἑδραιοῖ, ὥστε μὴ καταπεσεῖν*) im Fallen festhält, Gefallenen zum Wiederaufstehen die Hand reicht (37, 24), und der Halt, an welchem Zusammengekrümmte sich aufrichten. Das mehr aramäische als hebräische זָקַף (Hupf.: statt des hebr. הֵקִים, עוֹדֵד) kommt nur hier und 146, 8 vor. Er ist der Versorger aller Wesen, der Hausvater, auf den in dem großen Hause der Welt die Augen aller Wesen, vernunftbegabter und vernunftloser, mit ruhiger Zuversicht (Mt. 6, 26) gerichtet sind (s. über שִׂבֵּר zu 104, 27) und der ihnen ihre Speise zu seiner d. i. rechter Zeit (vgl. Iob 38, 32 u. ö.), der Zeit des Bedarfes, darreicht. Aehnlich lautet 104, 27 und wie dort in v. 28 (vgl. Sir. 40, 14) geht es auch hier weiter. Er öffnet seine Hand, die immer volle, wie etwa ein Mensch, der die Tauben seines Hofes füttert, und gewährt in sattsamer Fülle allem Lebendigen (und also der Leibes- und Lebensnahrung Bedürftigen) רָצוֹן Wolgefallen d. i. Gutes, welches die Erfüllung ihres Begehrens ist. So ist nach Dt. 33, 23 (wonach hier in LXX die LA zwischen *εὐδοκίας* und *εὐλογίας* schwankt), vgl. Act. 14, 17 *ἐμπιπλῶν τροφῆς καὶ εὐφροσύνης τὰς καρδίας ἡμῶν*, zu erkl.; תְּשַׂבִּיעַ ist statt mit zwei Objektsacc. (Ges. §. 139, 1. 2) mit Dativ- und Accusativobj. verbunden. Als Adv. „willig“ (Hitz.) kennt der Sprachgebrauch רצון nicht, vielmehr ברצונך. In allen Wegen, die J. in seinem geschichtlichen Walten einschlägt, ist er צַדִּיק d. i. streng sich haltend an die Norm seiner Heiligkeit und in allen seinen Werken, die er geschichtlich vollbringt, ist er חָסִיד d. i. חָסַד übend (s. 12, 2), denn während der diesseitigen Gnadenzeit ist das Grundwesen seiner Bethätigung entgegenkommende Gnade, herablassende Liebe. Den Heuchlern zwar bleibt er ferne, wie ihr Herz fern von ihm bleibt (Jes. 29, 13), aber übrigens ist er mit unparteiischer Gleichheit allen nahe (קָרוֹב wie 34, 19), die ihn anrufen בֶּאֱמֶת in Festsein, Verlässigkeit, Wahrheit d. h. so daß das Gebet ihnen von Herzen geht und heiliger Ernst ist (vgl. Jes. 10, 20. 48, 1). Es ist wie im Grunde auch Joh. 4, 23 f. das wahre und wirkliche Gebet im Gegens. zum *νεκρὸν ἔργον* gemeint. Solchen rechten Betern ist J. gegenwärtig, näml. in Gnaden (denn seiner Macht nach ist er allenthalben), er verwirklicht der ihn Fürchtenden Begehren, indem ihr Wille auch der seinige ist, und gewährt ihnen das er-

flehte Heil (σωτηρία). Die welche v. 19 ihn Fürchtende hießen werden v. 20 seine Liebenden genannt; Furcht und Liebe Gottes gehören unzertrennlich zusammen, denn Furcht ohne Liebe ist unfreier Sklavensinn und Liebe ohne Furcht ist freche Vertraulichkeit, das Eine verunehrt den Allgnädigen und das Andere den Allerhabenen. Alle aber, die ihn lieben und fürchten, behütet er und rottet dagegen alle mutwilligen Sünder aus. An dem ת angelangt, ist nun der durch alle Elemente der Sprache hindurchgeführte Lobgesang zu Ende. Der D. schließt aber nicht, ohne zu sagen, daß Gott zu loben seine immerwährende Beschäftigung sein soll (יְדַבֶּר־פִּי mit *Olewejored,* dessen oberes *Mahpach-* oder *Jethib*-Zeichen das Makkef vertritt) und ohne zu wünschen, daß alles Fleisch d. i. alle Menschen, die σὰρξ καὶ αἷμα בָּשָׂר וָדָם sind, Gottes heiligen Namen benedeien mögen in alle Ewigkeit. Die Verwirklichung dieses Wunsches ist das Endziel der Geschichte. Dann wird sie an v. 43 des großen Liedes Dt. 32 angelangt sein — Jahve Einer und sein Name Einer Zach. 14, 9., Israel Gott preisend ὑπὲρ ἀληθείας und die Heiden ὑπὲρ ἐλέους Röm. 15, 8 f.

PSALM CXLVI.

Halleluja Gott dem Einen rechten Helfer.

HALLELUJA.

1 Lobe, meine Seele, Jahve!
2 Loben will ich Jahve so lang' ich lebe,
Harfnen meinem Gott, so lang' ich bin.
3 Vertrauet nicht auf Fürsten,
Auf den Menschensohn, der keiner Hülfe fähig!
4 Fährt sein Odem auf, so kehrt er zurück zu seiner Scholle —
An jenem Tage ists aus mit seinen Plänen.

5 Glückselig der deß Beistand Jakobs Gott ist,
Deß Zuversicht auf Jahve seinen Gott,
6 Erschaffer Himmels und der Erden,
Des Meeres und Alles was in ihnen —
Der Treue Warende auf ewig,
7 Schaffend Recht Bedrückten,
Darreichend Brot den Hungrigen.

Jahve entfesselt Gebundne,
8 Jahve macht Blinde sehend,
Jahve richtet empor Niedergekrümmte,
Jahve liebet Gerechte,
9 Jahve behütet die Fremdlinge,
Der Waise und Wittwe hilft er auf
Und der Frevler Weg biegt er nieder.
10 Königlich herrscht Jahve auf ewig,
Dein Gott, Zion, in Geschlecht und Geschlecht —
Halleluja.

Der Psalter geht nun mit 5 Halleluja-Ps. zu Ende. Dieses erste Schluß-Halleluja berührt sich mannigfach mit dem vorausgegangenen alphab. Hymnus

(vgl. אֲהַלְלָה v. 2 mit 145,2; שִׂבְרוֹ v. 5 mit 145,15; נֹתֵן לֶחֶם לָרְעֵבִים v. 7 mit 145, 15 f.; זֹקֵף כְּפוּפִים v. 8 mit 145,14; יִמְלֹךְ וגו׳ v. 10 mit 145,13) — der gleiche Gedankenkreis verräth Einen Verf. In LXX haben Ps. 146—148 (nach ihrer Zählung, indem Ps. 147 in zwei gespaltet wird, vier Ps.: 145—148) die viermal sich wiederholende Ueberschrift *Ἀλληλούια. Ἀγγαίου καὶ Ζαχαρίου.* Diese Ps. scheinen in der alten Liturgie des zweiten Tempels ein besonderes, auf diese Propheten zurückgeführtes Hallel gebildet zu haben. Sie wurden später nebst Ps. 149. 150 ein Bestandtheil des täglichen Morgengebetes und zwar der פסוקי דזמרה d. i. des in das Morgengebet aufgenommenen Mosaiks von Psalmen und andern poetischen Stücken, und heißen auch *Schabbath* 118^{b} הלל [1], ausdrücklich unterschieden von dem am Passa und andern Festen zu recitirenden Hallel, welches הלל המצרי genannt wird. Krochmal nennt im Unterschiede davon diese 5 Ps. das griechische Hallel. Aber nichts nöthigt uns über die ezra-nehemianische Zeit herab. Der von Hitz. verwerthete Anklang an v. 4 unseres Ps. in 1 Macc. 2, 63 (*ἔστρεψε εἰς τὸν κοῦν αὐτοῦ καὶ ὁ διαλογισμὸς αὐτοῦ ἀπώλετο*) entscheidet nichts über das Alter des Ps., sondern zeigt nur daß er zur Zeit des Verf. des 1. Maccabäerbuches vorhanden war, wofür wir eines Beweises gar nicht bedürfen. Anlaß aber vom Vertrauen auf Fürsten abzurathen war in der persischen Zeit nicht minder gegeben als in der griechischen.

V. 1—4. Statt בָּרְכִי 103, 1. 104, 1 sagt der D. dieses Halleluja הַלְלִי. Indem er seine Seele zum Lobe Gottes stimmt, setzt er sich selbst persönlich in diese Stimmung und fährt deshalb אֲהַלְלָה fort. Er will aber Gott loben nicht allein in dem Liede, das er anhebt, sondern בְּחַיָּי (s. 63, 5), sein Leben damit ausfüllend, oder בְּעוֹדִי (eig. *in meinem Nochsein,* mit Nominalsuff., wogegen עוֹדֶנִּי mit Verbalsuff.: *noch bin ich*), so daß sein Fortleben auch ein stetiges Fortloben ist, näml. (was dem D. schon hier zu Anfang des Ps. im Sinn liegt) des Gottes und Königs, welcher als der Allmächtige, Ewige, unabänderlich Treue der rechte Vertrauensgrund ist. Die Warnung vor Vertrauen auf Fürsten erinnert an Ps. 118, 8 f. Der Satz: das Menschenkind, das keine Hülfe hat die es leisten könnte, ist nach 60, 13 zu verstehen. Das folg. לְאַדְמָתוֹ zeigt, daß der D. mit בֶּן־אָדָם den Ged. von Gen. 2, 7 und 3, 19 verbindet. Fährt sein Odem aus — sagt er, aus dem unausbleiblichen Endgeschick des von der Erde genommenen Adamskindes die Unzuverlässigkeit und Ohnmacht desselben begründend — so kehrt er zurück zu seinem Erdreich d. i. dem Erdreich seines Ursprungs, vgl. den genaueren Ausdruck אֶל־עֲפָרָם, wonach 1 Macc. 2, 63 *εἰς τὴν γῆν αὐτοῦ* der LXX mit *εἰς τ. κοῦν αὐτ.* vertauscht ist; תֵּצֵא רוּחוֹ ist hypothetischer Vordersatz vgl. 139, 8—10. 18. Iob 20, 24. Ew. §. 357^{b}. An jenem Tage, dem unentrinnbaren Tage des Todes, sind dahin mit Einem Male und auf immer des Menschen Entwürfe oder Pläne; das *ἀπ. λεγ.* עֶשְׁתֹּנֹת bez. diese mit dem Nebenbegriffe des Feinen und Großen.

V. 5—7^{a}. Menschenhülfe ist kein nütze, Heil dagegen dem (dies das letzte der 25 אשרי des Psalters), welcher Jakobs Gott (שֶׁאֵל wie שְׁרִיהוּ 144, 15) zu dem hat worin sein Beistand besteht (בְּעֶזְרוֹ mit *Beth essent.,*

1) Jedoch versteht Raschi dort unter פסוקי דזמרה nur Ps. 148 und 150.

s. zu 35, 2), dem dessen Zuversicht (שִׂבְרוֹ wie 119, 116) auf J. ruht, den er im Glauben seinen Gott nennen kann. Menschen können oft nicht helfen, wenn sie gleich wollten: Er aber ist der Allmächtige, Erschaffer des Himmels, der Erde und des Meeres und aller diese Drei füllenden Wesen (vgl. Neh. 9, 6). Menschen werden leicht andern Sinnes und halten nicht Wort: Er aber ist der Wahrheit oder Treue Warende, indem er unveränderlich darauf hält, daß seine Verheißungen sich erfüllen: שָׁמַר אֱמֶת ist formell s. v. a. materiell שָׁמַר חֶסֶד und שָׁמַר הַבְּרִית. Und was er als der Allmächtige leisten kann und als der Wahrhaftige nicht unterlassen kann, das ist auch wirklich seine in Thatbeweisen offenbare Bethätigungsweise: er schafft Recht Unterdrückten, reicht Brot dar den Hungrigen, erweist sich also als Beistand derer, welche Unrecht leiden ohne Unrecht zu thun, und als Versorger derer, welche ihr täglich Brot aus seiner milden Hand erwarten. Mit חַשֹּׂמֵר, dem einzigen determinirten Particip, wird die Verheißungstreue Gottes besonders hervorgehoben.

V. 7b—10. Die 5 mit ה beginnenden Zeilen gehören zusammen. Jede besteht aus 3 Wörtern, was überhaupt, auch im B. Iob, das beliebteste Zeilenmaß ist. Der Ausdruck ist möglichst kurz: הַתִּיר ist von Joch und Fesseln auf die Gebundenen selbst und פָּקַח von den Augen des Blinden auf ihn selbst übertragen.[1] Neben לַעֲשׁוּקִים findet sich auch die von Baer aufgenommene LA לָעֲשׁוּקִים, aber unzulänglich bezeugt und der Conformirung mit לָרְעֵבִים verdächtig. Die fünf Zeilen preisen den Gott der fünftheiligen Thora, welche zu diesen Lobpreisungen zahlreiche Beispiele liefert und mit rücksichtsvollster Zartheit gerade den Fremdlingen, den Waisen und Wittwen zugewandt ist. „Waise und Wittwe" — sagt die 6. Zeile — bringt er zu Kräften (s. über עוֹדֵד 20, 9. 31, 12). *Valde gratus mihi est hic. Ps.*, bem. Bakius, *ob Trifolium illud Dei: Advenas, Pupillos et Viduas, versu uno luculentissime depictum, id quod in toto Psalterio nullibi fit.* Während J. aber die mannigfachen Trübsale der Seinen einen seligen Ausgang gewinnen läßt, verkrümmt er (וְעַוַּת) der Frevler Weg, so daß er in die Irre führt nnd in den Abgrund verläuft (1, 6). Dieser strafrichterlichen Erweisung Jahve's ist nur eine Zeile gewidmet. Denn er waltet im Liebe und Zorn, am liebsten aber in Liebe. Jahve ist aber der Gott Zions. Die ewige Währung seines Reiches ist auch die Gewähr für dessen dereinstige herrliche Vollendung, für den Sieg der Liebe. Halleluja!

---

1) Der bibl. Sprachgebrauch verwendet פקח nur mit Bez. auf die Augen; פִּקֵּחַ bed. mischnisch „fein hörend" als Gegens. von חֵרֵשׁ, biblisch aber „scharf sehend" als Gegens. von עִוֵּר Ex. 4, 11 (wo nicht פִּסֵּחַ zu lesen).

PSALM CXLVII.

Halleluja dem Allversorger, dem Wiederhersteller Jerusalems.

[1] HALLELUJA,

Denn gut ists zu besingen unseren Gott,
Denn lieblich ists, wolansteht Lobgesang.
2 Aufbauer Jerusalems ist Jahve,
Die Verstoßnen Israels bringt er zusammen,
3 Er der Heilung schafft denen gebrochnen Herzens
Und Verband anlegt ihren Schmerzen,
4 Zuzählend Zahl den Sternen,
Ihnen allen Namen zuruft.
5 Groß ist unser Herr und reich an Kraft,
Seiner Einsicht ist keine Zahl.
6 Jahve hilft Duldern auf,
Erniedrigt Frevler tief zu Boden.

7 Stimmet Jahve Danklied an,
Spielet unserem Gotte auf der Cither!
8 Welcher bedeckt den Himmel mit Wolken,
Welcher bereitet Regen für die Erde,
Welcher die Berge Gras sprossen läßt;
9 Darreichend dem Viehe sein Brot,
Den jungen Raben, die da rufen.
10 Nicht an der Stärke des Rosses hat er Lust,
Nicht an den Schenkeln des Mannes Gefallen —
11 Gern hat Jahve die ihn Fürchtenden,
Die welche harren auf seine Gnade.

12 Rühme, Jerusalem, Jahve,
Lobpreise deinen Gott, o Zion!
13 Denn festgemacht hat er die Riegel deiner Thore,
Gesegnet deine Kinder in deiner Mitte —
14 Er der deiner Markung Frieden schafft,
Mit Weizenfette dich sättigt;
15 Der entsendet sein Machtgeheiß zur Erde,
Aufs eiligste läuft sein Wort;
16 Der da spendet Schnee gleich Wolle,
Reif gleich Asche umherstreut;
17 Er wirft hernieder sein Eis gleich Brocken —
Vor seiner Kälte, wer hält da Stand?!
18 Er entsendet sein Wort und macht alles schmelzen,
Läßt wehen seinen Windhauch, sofort rinnen Wasser.
19 Er gab kund sein Wort an Jakob,
Seine Satzungen und Rechte an Israel.
20 Nicht gethan hat er also irgendeinem Volke
Und seine Rechte — die wissen sie nicht,
Halleluja.

Es ist die Stimmung der ezra-nehemianischen Wiederherstellungszeit, die uns aus diesem und den zwei folg. Ps. noch kenntlicher als aus dem nahe verwandten vorigen (vgl. v. 6 mit 146, 9) entgegentönt. In Ps. 147 wird Gotte gedankt für die Wiederherstellung Jerusalems, welches nun wieder eine Stadt mit Mauern und Thoren ist, in Ps. 148 für die Wiederherstellung der nationalen Selbständigkeit, in Ps. 149 für die Wiederherstellung der siegesfreudigen Wehrhaftigkeit des lange wehrlos gemachten und schimpflich geknechteten Volkes.

Im 7. J. des Artachschasta (Artaxerxes I. Longimanus) war Ezra der Priester nach einer fünfmonatlichen Reise mit ungefähr 2000 Exulanten, größtentheils aus levitischen Geschlechtern, in Jerusalem eingerückt (458 v. Chr.). Im 20. J. ebendieses huldvollen Königs, also 13 J. später (445) kam Nehemia, sein Mundschenk, in der Eigenschaft eines *Tirschâta* (s. Jesaia S. VI). Während Ezra alles daransetzte, das mosaische Gesetz wieder in Bewußtsein und Gemeinwesen des Volkes einzuführen, förderte Nehemia den Bau der Stadt, bes. der Mauern und Thore. Wie unermüdlich und umsichtig er hiefür wirkte, hören wir aus seinem eignen Munde in c. 2—7 des aus seinen Denkwürdigkeiten excerpirten Buches. Mit diesen eignen Aufzeichnungen Nehemia's schließt sich 12, 27—45 zusammen. Nachdem er unterdes wieder in Susa gewesen war und dort am persischen Hofe eingelaufene verleumderische Nachrichten unschädlich gemacht hatte, veranstaltete er bei seinem zweiten jerusalemischen Aufenthalte ein Mauerweihfest. Die großentheils um Jerusalem herum angesiedelten levitischen Musiker wurden aufgefordert, sich in Jerusalem einzufinden. Sodann wurden Priester und Leviten gereinigt und diese reinigten das Volk, die Thore und die Mauer, indem, wie man sich dies mit Herzfeld vorzustellen haben wird, aus allen Grabhöhlen innerhalb der Stadt die Todtengebeine herausgenommen und vor der Stadt beigesetzt wurden, und dann jene gesetzliche Besprengung mit der heiligen Lauge der rothen Kuh stattfand, welche zum ersten Male nach dem Exil von Ezra wieder eingeführt sein soll (*Para* III, 5). Hierauf wurden die Häupter Juda's, die Priester und levitischen Musiker im Westen der Stadt in zwei großen Chören (תּוֹדוֹת [1]) und Processionen (תְּהִלֹּכוֹת) aufgestellt: der eine Festchor, den die eine Hälfte der Fürsten geleitete und unter dessen Cohanim Ezra voranschritt, zog um die rechte Hälfte der Stadt, der andere um die linke, während das Volk von Mauern und Thürmen herab zuschaute. Auf der Ostseite der Stadt trafen beide Processionen zusammen und stellten sich im Tempel auf, wo unter Musik und Jubel die Festopfer dargebracht wurden.

Daß die Ps. 147—150 sämtlich bei dieser Einweihung der Mauern unter Nehemia gesungen worden seien (Hgst.), läßt sich nicht begründen, aber für Ps. 147, dessen Herkunft aus Nehemia's Zeit von den verschiedensten Seiten her (Keil; Ew. Dillmann; Zunz) anerkannt wird, ist die Beziehung auf das Mauer-Chanucca-Fest sehr wahrscheinlich. Er zerfällt in 2 Theile v. 1—11. 12—20., die sowol in Betreff des Mauerbau's (v. 2. 13) als in Betreff der Witterungsverhältnisse, von denen der D. Anlaß zum Lobpreise Gottes nimmt (v. 8 f. 16—18), einen Fortschritt darstellen — ein Doppelps., dessen 1. Theil beim Eintritt des November-Regens und dessen 2. Th. mitten im Regenwinter, als bereits die lauen Frühlingslüfte und Thauwetter in Aussicht standen, gedichtet zu sein scheint (Hitz.).

V. 1—6. Das Halleluja begründet sich wie 135, 3 daraus, daß unseren Gott zu besingen (זַמֵּר mit Objektsacc. wie 30, 13 u. ö.) eine auf uns selbst heilsam und wolthuend zurückwirkende Pflichterfüllung ist: „es ziemt Lobgesang“ (aus 33, 1) sowol in Ansehung der Preiswürdigkeit Gottes als der ihm schuldigen Dankbarkeit. Statt זַמֵּר oder לְזַמֵּר 92, 2 heißt es זַמְּרָה, eine Form des *inf. Pi.*, die sich wenigstens noch

1) So wird das Wort schon von Menahem, Juda b. Koreisch und Abulwalîd verstanden, wogegen Herzfeld an Dankhekatomben denkt, welche den Anfang der beiden Festzüge gebildet hätten.

durch לְיַסְּרָה Lev. 26, 18 als möglich erweisen läßt. Die beiden כִּי stehen auf gleicher Linie und כִּי־נָעִים geht nicht auf Gott, von welchem unmittelbar נְעִים zu sagen trotz Hupf. und Riehm wider Sitte und Geist des A. T. ist, denn נֹעַם ה׳ 27, 4 geht auf Gottes Offenbarung und נְעִים 135, 3 geht keinesfalls auf Jahve selber. Man darf deshalb nicht mit Hupf. v. 1 so umcorrigiren daß er lautet: *Rühmet Jah weil er gut, spielet unserem Gott weil er lieblich.* Daß כִּי־טוֹב auch auf das Besingen gehen kann, zeigt 92, 2 (vgl. Spr. 22 18) und auch 133, 1 sind טוֹב und נָעִים neutrische Prädicate eines infinitivisch dargestellten Subj. In v. 2 beginnt der Lobpreis und zugleich die Begründung der wonnigen Obliegenheit. J. ist Erbauer Jerusalems, die Verstoßnen Israels (wie Jes. 11, 12. 56, 8) bringt er zusammen (כָּנַס wie bei Ezech. das jüngere Wort[1] für אָסַף und קִבֵּץ); das Bauen Jerusalems ist also vom Wiederaufbau gemeint, der Diaspora Israels entspricht die in Trümmern gelegene h. Stadt. J. schafft, wie er an den Exulanten gezeigt hat, Genesung den Herzgebrochenen und legt Verband an ihren Schmerzen (16, 4) d. i. schmerzenden Wunden; רָפָא, dem hier חִבֵּשׁ folgt, nimmt auch sonst sowol in activer als (Jes. 6, 10) impersoneller Verwendung Dativ-Obj. zu sich, für שְׁבוּרֵי לֵב aber sagt die ältere Sprache נִשְׁבְּרֵי לֵב 34, 19. Jes. 61, 1. Die Gedankenverküpfung, die den D. nun auf die Sterne führt, erhellt aus der Grundstelle Jes. 40, 26 vgl. 27. Um menschliches Weh zu wissen und ihm abzuhelfen ist Demjenigen ein Leichtes und Kleines, der den für Menschen unzähligen Sternen (Gen. 15, 5) Zahl zugetheilt d. i. sie in bewußter beliebiger Zahl schöpferisch hervorgerufen hat (מָנָה zählend Jer. 33, 13 — das in Schilderungen des Schöpfers häufige *part. praes.*) und ihnen allen Namen zuruft d. h. sie alle bei Namen nennt, welche der Ausdruck ihres ihm, dem Schöpfer, wolbekannten wahren Wesens sind. Was Jesaia a. a. O. v. 26 mit מֶרֹב אוֹנִים וְאַמִּיץ כֹּחַ und v. 28 mit אֵין חֵקֶר לִתְבוּנָתוֹ sagt, kommt hier in v. 5 (vgl. 145, 3) zur Aussage: groß ist unser Herr und vielvermögend (wie Iob 37, 23 שַׁגִּיא כֹּחַ), und seiner Einsicht ist keine Zahl d. h. sie ist ihrer Tiefe und Fülle nach durch keine Zahl bestimmbar. Welch ein Trost für die Gemeinde auf ihren oft labyrinthisch verschlungenen Wegen! Ihr Herr ist der Allweise wie der Allmächtige. Ihre Geschichte ist wie das Weltall ein Werk unendlich tiefen und reichen göttlichen Verstandes. Sie ist ein Spiegel gnädiger Liebe und gerechten Zorns. Sanftmütig Duldende (עֲנָיִים) stärkt Er (מְעוֹדֵד wie 146, 9), böswillige Sünder (רְשָׁעִים) dagegen erniedrigt er bis zur Erde (עַדְ־אָרֶץ vgl. Jes. 26, 5), die himmelan sich erhebenden tief zu Boden stürzend.

V. 7—11. Mit v. 7 nimmt daß Lied einen neuen Aufschwung. עָנָה לְ (wov. Jes. 27, 2 עֱנוּ für עֲנוּ) bed. einem zu Ehren anstimmen: versch. von עָנָה entgegnen, eins mit שִׁיר singen (in der nasalirenden morgenlän-

1) Auch assyr. כנש, wov. der Beiname des assyr. Herrschers *sar kissâti* (= *kinsâti*) König der Heerscharen.

dischen Weise)[1]; das Obj. der Handlung ist in בְּתוֹדָה als Mittel derselben (vgl. z. B. Iob 16, 4) gedacht. Die Partt. v. 8 f. sind in freier Weise an לֵאלֹהֵינוּ anknüpfende Attributivsätze. הֵכִין bed. herrichten, beschaffen wie z. B. Iob 38, 41 — eine Stelle, die der Psalmist bei v. 9 im Sinne hat. מַצְמִיחַ ist als Causativ eines *v. crescendi* mit doppeltem Acc. verbunden: „sprossen machend Berge (wohin kein menschlicher Landbau reicht) Gras", und der Fortgang zu dem Ged., daß Gott dem Vieh das Brot darreicht, dessen es bedarf, ist durch מַצְמִיחַ חָצִיר לַבְּהֵמָה der Musterstelle 104, 14 veranlaßt, sowie das von den Raben-Jungen (den frühzeitig von ihren Müttern verlassenen und verstoßenen) gesagte nur andeutende אֲשֶׁר יִקְרָאוּ sich aus וְלָדָיו אֶל־אֵל יְשַׁוֵּעוּ Iob a. a. O. erklärt. Das V. קָרָא *κράζειν* (vgl. *κρώζειν*) ist für den Ruf des Raben *κόραξ*, sanscr. *kârava*, noch bezeichnender, als jenes שָׁוַע; *κοράττειν* und *κορακεύεσθαι* bed. geradezu unablässig bitten, ohne sich abweisen zu lassen. Auf Ihn, den gütigen Versorger aller Wesen, sind die nach Futter krächzenden Raben (vgl. Lc. 12, 24 *κατανοήσατε τοὺς κόρακας*) so wie die nach Regen lechzende Erde gewiesen. Alle Creatur ist bedingt, fühlt sich bedingt, ist sich bewußt ihrer Bedingtheit durch den Allesbedingenden. Das unbewußte oder bewußte Ziel aller Creatur ist Gott. Der Mensch, der das wissen kann was die vernunftlose Creatur unbewußt anerkennt, soll im Bewußtsein seiner Abhängigkeit Gotte und nicht sich selber vertrauen. An Allem, woran so leicht das gottentfremdete Selbstvertrauen des Menschen haftet, hat Gott keine Lust (יֶחְפָּץ Pausalform wie יֶחְפַּץ) und kein Gefallen, nicht an der Stärke des Rosses, dessen Reiter sich unbesiegbar und, wenn er fliehen muß, unerreichbar dünkt, nicht an des Mannes Beinen, auf denen er sich so fest dünkt, daß er nicht geworfen werden könne und die ihn, wenn er verfolgt wird, vermeintlich in sichere Ferne tragen. שׁוֹק ساق heißt das Bein vom Knie bis zum Fuße, v. שָׁאַק ✓ سق treiben, insbes. zum Laufe antreiben (wie *crus* nach Pott von ✓ *car* gehen). Nicht daß Rossesstärke und Muskelkraft nichts helfen, wenn Gott den Menschen verderben will 33, 16 f. Am. 2, 14 f., ist hier gemeint, sondern nur daß Gott an Heldenroß und Athletenstärke keinen Gefallen hat. Die welche ihn fürchten d. i. in Erkenntnis der Ohnmacht aller creatürlichen Selbstmacht und in demütigem Vertrauen sich von seiner Allmacht abhängig fühlen — die sind es die er gern mag (רָצָה mit Acc.), diejenigen, welche, allem fleischlichen Trotze und selbstzuversichtlichen Eigenwirken entsagend, auf seine Gnade harren.

V. 12—20. In LXX ist diese Gruppe ein Ps. (*Lauda Jerusalem*) für sich. Der Aufruf geht an die wieder auf dem Boden des Verheißungs-

---

1) Die Sängerin heißt ʾAbessinisch ዘማሪት, die Lautenspielerin ዘማሬ; beide Benennungen sind schallnachahmend, der Schmied heißt קַיִן قَيْن vom Ambosschlag und die Lautenspielerin vom Lautenschlag; קָנָה قنا formen, schaffen scheint sonach urspr. *cudere* zu bedeuten.

landes um Jerusalem gescharte Gemeinde. Die h. Stadt hat sich wieder aus ihren Trümmern erhoben, sie hat nun wieder Thore, welche am lichten Tage offen stehen und bei einbrechendem Dunkel zur Sicherheit der erst im Anwachs begriffenen Bürgerschaft verschlossen und verriegelt werden können Neh. 7, 1—4. Der Segen Gottes ruht wieder auf den Kindern der h. Mutterstadt. Ihr Gebiet, welches alle Leiden des Krieges erlebt hat und früher von Waffengetös und Wehgeschrei und Zertrümmerung widerhallte, hat Gott nun aus einer Wahlstatt zu Frieden (Acc. der Wirkung und also anders als Jes. 60, 17) gemacht, und da das Land nun wieder in Frieden gebaut werden kann, so erfüllt sich die alte Verheißung 81, 17., daß Gott sein Volk, wenn es nur ihm gehorchen wollte, mit Weizenfett speisen würde. Der Gott Israels ist ja der allmächtige Gebieter der Naturwelt. Er ists der sein Machtgeheiß (אִמְרָתוֹ nach Art der וַיֹּאמֶר der Schöpfungsgeschichte vgl. 33, 9) erdwärts (אָרֶץ Acc. der Richtung) sendet; das Wort ist sein Bote (s. zu 107, 20), עַד־מְהֵרָה d. i. im höchsten Grade eilig läuft es, näml. um auszurichten wozu es gesandt ist. Er ists der Schneeflocken wie Wollflocken herabsendet, so daß das Gefilde mit Schnee wie mit einem weißwollenen wärmenden Tuche bedeckt ist.[1] Er streut Reif (כְּפוֹר v. כָּפַר überdecken) umher gleich der Asche (כָּאֵפֶר), so daß Bäume, Dächer u. s. w. von dem feinen erstarrten Thau oder Nebel so übererustet (candirt) werden, als ob sie mit Asche, die der Wind umhergeweht hat, gepudert wären. Ein ander Mal wirft er sein Eis[2] (קַרְחוֹ v. קֶרַח, nach a. LA. קָרְחוֹ v. קֹרַח) wie Brocken כְּפִתִּים hernieder, näml. als Hagelkörner oder als Graupeln. Die Frage: vor seiner Kälte — wer kann bestehen? ist wie Nah. 1, 6 vgl. 130, 3 geformt. Es ereignet sich ferner, daß Gott sein Wort entsendet und sie (Schnee, Reif und Eis) zerfließen macht: er läßt wehen seinen Thauwind, es rinnen Wasser d. h. so wie das Eine geschieht, geschieht sofort auch das Andere. Dieser Gott nun, welcher durch sein Wort alle Dinge regiert und nach seinem Willen gestaltet, ist der Gott der heilsgeschichtlichen Offenbarung, die an Israel gelangt ist und als deren Träger Israel die Ehrenstelle unter den Völkern einnimmt Dt. 4, 7 f. 32—34. Da der D. מַגִּיד und nicht יְהִיד sagt, so denkt er nicht allein an die Thora, sondern auch an die Prophetie als die fortgehende Selbstbezeugung Gottes des Gesetzgebers. Das *Kerî* דְּבָרָיו, durch die Plurale des Parallelgliedes veranlaßt, gibt eine unbegrenzte verschwimmende Vorstellung; man hat mit LXX A. Th. V. VI. Hier. bei דְּבָרוֹ zu bleiben: das Wort welches Gott kosmisches Walten vermittelt, ist als Wort des Heils an Israel ergangen und hat, in Satzungen und Rechten sich entfaltend, dieses zu einem auf ein positives göttliches Recht, wie es kein heidnisches Volk besitzt, gegründeten Rechtsstaat erhoben. Das Halleluja frohlockt nicht darüber, daß diese ande-

1) Bochart im Hieroz. vergleicht hierzu eine Bem. von Eustathios zu Dionysios Periegetes: τὴν χιόνα ἐριώδες ὕδωρ ἀστείως οἱ παλαιοὶ ἐκάλουν.

2) LXX (It. Vulg.) κρύσταλλον d. i. Eis v. √κρυ frieren, gefrieren (Hier. *glaciem*). *Quid est crystallum?* fragt Augustin und antwortet: *Nix est glacies durata per multos annos ita ut a sole vel igne facile dissolvi non possit.*

ren Völker ein solches positives göttliches Recht nicht kennen, sondern (vgl. Dt. 4, 7 f. Bar. 4, 4) darüber daß Israel in den Besitz eines solchen gesetzt ist. Daß dieser Besitz Israels nur ein Mittel sein soll, das Heil zu einem Gemeingute der Völkerwelt zu machen, wird anderwärts häufig bezeugt.

PSALM CXLVIII.

Halleluja aller himmlischen und irdischen Wesen.

HALLELUJA.

1 Lobet Jahve von den Himmeln her,
Lobet ihn in den Höhen.
2 Lobet ihn, alle seine Engel,
Lobet ihn, all sein Heer.
3 Lobet ihn, Sonne und Mond,
Lobet ihn, alle lichten Sterne.
4 Lobet ihn, ihr Himmel der Himmel
Und ihr überhimmlischen Wasser.
5 Loben mögen sie den Namen Jahve's,
Denn Er gebot und sie wurden geschaffen,
6 Und stellte sie hin auf immer auf ewig,
Ein Gesetz gab er und keines übertritt es.

7 Lobet Jahve von der Erde her,
Seeungetüme und alle Meerestiefen;
8 Feuer und Hagel, Schnee und Rauchdampf,
Sturmwind, der sein Wort vollführt;
9 Ihr Berge und alle Hügel,
Fruchtbäume und alle Cedern;
10 Du Wild und alles Zahmvieh,
Kriechthiere und geflügelte Vögel;
11 Könige der Erde und alle Völkerschaften,
Fürsten und alle Richter auf Erden;
12 Junge Männer und auch Jungfraun,
Greise samt Jünglingen —
13 Die mögen loben den Namen Jahve's,
Denn überschwenglich ist sein Name, Er alleine,
Seine Glorie über Erd' und Himmel.
14 Und er hat erhöht ein Horn seinem Volke,
Zu Lob allen seinen Frommen,
Den Kindern Israel, dem Volke seiner Nähe —
Halleluja.

Nachdem der Psalmist in dem vorigen Halleluja die gnadenreiche Selbstbezeugung Jahve's an dem Volke der Offenbarung im Zusammenhange mit dem allgemeinen inweltlichen Walten des Allmächtigen und Allgütigen zum Gegenstande des Lobpreises gemacht hat, ruft er in diesem Ps. alle himmlischen und irdischen Creaturen und insbes. die Menschheit aller Völker und Stände und Geschlechter und Alter zum concertirenden Lobpreis des Namens Jahve's auf, und zwar auf Grund der Macht und Ehre, welche er seinem Volke verliehn d. h. ihm wiederverliehn hat, jetzt wo es aus der Verbannung wieder gesammelt und Jerusalem aus dem Schutte der Zerstörung wieder erstanden ist. Eine Nachbildung dieses Ps. ist großentheils der in c. 3 des B. Daniel bei LXX eingeschaltete Hymnus der Drei im

Feuerofen. In der liturgischen Sprache hat er unter den 20 *Psalmi alleluiatici* den bes. Namen *Laudes*, und alle drei den Psalter schließenden Ps. 148—150 heißen *alvot*, syr. *schabchâh* (Lobet Ihn).

Das erhabenste Glaubensbewußtsein ist in diesem Ps. mit der großartigsten Weltanschauung vereinigt. Die Gemeinde erscheint hier als Chorführerin des Weltalls. Sie weiß, daß ihre Erlebnisse eine centrale und universale Bedeutung haben für das Gesammtleben der Schöpfung, daß die Gnade, die ihr widerfahren, werth ist, alle himmlischen und irdischen Wesen in freudige Erregung zu versetzen. Und nicht allein alles was im Himmel und auf Erden mit ihr in Gemeinschaft des Gedankens, des Wortes und der Freiheit steht ruft sie zum Lobe Gottes auf, sondern auch Sonne Mond und Sterne, Wasser Erde Feuer und Luft, Berge Bäume und Thiere, ja selbst solche Naturerscheinungen, wie Hagel Schnee und Nebel. Wie ist das zu erklären? Am leichtesten wenn man sagt, es sei eine Redefigur (Hupf.), aber diese Erklärung erklärt nichts. Greift die Aufforderung im Ueberschwange des Gefühls hier ohne Klarheit der Vorstellung über die Grenze des Möglichen hinaus? Oder meint der D., indem er diese leb- und bewußtlosen Dinge zum Lobe Gottes aufruft, daß wir ihrethalben Gott loben sollen, *ἀφορᾶν εἰς ταῦτα*, wie Theodoret sagt, *καὶ τοῦ θεοῦ τὴν σοφίαν καταμανθάνειν καὶ διὰ πάντων αὐτῷ πλέκειν τὴν ὑμνῳδίαν*? Oder geht das הַלְלוּ in Bezug auf diese Naturdinge von der Voraussetzung aus, daß sie Gott loben indem sie zu Gottes Lobe gereichen, und hat es darin seine Berechtigung, daß der menschliche Wille in diesen willenlosen dinglichen Thatbestand eingeht und sich seiner bemächtigt und ihn in das engelisch-menschliche Concert hineinreißt? Alle diese Erklärungen befriedigen nicht. Die Aufforderung geht vielmehr aus dem Wunsche hervor, daß alle Creatur, indem sie je nach ihrer Weise zum Wiederhall und Wiederschein der göttlichen Herrlichkeit wird, theilnehmen möge an der Freude über die Herrlichkeit, welche Gott seinem Volke nach tiefer Erniedrigung verliehen hat. Dieser Wunsch gründet aber zuletzt in der großen Wahrheit, daß der Weg durch Leiden zur Herrlichkeit, den die Gemeinde geht, nicht allein die Verherrlichung Gottes an ihr selbst, sondern mittelst dieser Verherrlichung auch die Verherrlichung Gottes an aller Creatur und durch alle Creatur zum Endziel hat und daß diese, schließlich verklärt in die Gleiche der verklärten Menschheit, zum hellen Spiegel der göttlichen Doxa und zum leibhaftigen tausendstimmigen Hymnus werden wird. Auch die Aufforderungen Jes. 44, 23. 49, 13 vgl. 52, 9 und die Schilderungen Jes. 35, 1 f. 41, 19. 55, 12 f. gehen von der Anschauung aus, welche Paulus Röm. 8, 18 ff. auf neutestamentlich klaren Ausdruck bringt.

V. 1—6. Der Aufruf steigt nicht stufenweise von unten nach oben, sondern beginnt sofort von oben bei den höchsten und äußersten Sphären des Geschaffenen. Die Stätte, von woher vor allem der Lobpreis erschallen soll, sind die Himmel; er soll erschallen in den Höhen, näml. den Himmelshöhen (Iob 16, 19. 25, 2. 31, 2). Das מִן könnte zwar auch die Abstammung bez.: ihr von den Himmeln d. i. himmlischen Wesen (vgl. 68, 27. 10, 18), aber das parall. בַּמְּרוֹמִים legt die unmittelbare Verbindung mit הַלְלוּ näher. Wer dort J. loben soll, sagt v. 2—4: voran alle seine Engel, die Boten des Weltregenten — all sein Heer d. i. Engel und Sterne, denn צְבָאוֹ (*Chethîb*) oder צְבָאָיו (*Kerî* wie 103, 21) ist der sowol Sterne (z. B. Dt. 4, 19) als Engel (z. B. Jos. 5, 14 f. 1 K.

22, 19) befassende Name des lichtgewappneten himmlischen Heeres, welches Gott Zebaoth befehligt; auch sonst (z. B. Iob 38, 7) verknüpft die Schrift Engel und Sterne.[1] Indem der Psalmist diese Lichtwesen auffordert, J. zu loben, drückt er nicht blos sein Wolgefallen aus an dem was sie ohnedem thun (Hgst.), sondern faßt die himmlische Welt mit der irdischen, die Gemeinde droben mit der Gemeinde hienieden zus. (s. zu Ps. 29. 103) und gibt dem Lobpreise jener eine besondere Richtung, indem er ihn zum Echo des Lobpreises dieser macht und beide harmonisch zusammenschmelzt. Himmel der Himmel heißen wie Dt. 10, 14. 1 K. 8, 27. Sir. 16, 18 u. ö. diejenigen, welche über den am 4. Schöpfungstage geschaffenen Himmel der Erde hinausliegen, also die äußersten und höchsten Sphären. Die Wasser welche oberhalb der Himmel sind nach Hupf. „ein Erzeugnis der Fantasie wie die oberen Himmel und die ganze Bevölkerung des Himmels.“ Aber ist nicht überh. das Jenseits ein Begriff dem kein Sein entspricht, so kann dieser Begriff auch Dinge zum Inhalt haben, die über unsre Naturerkenntnis hinausliegen. Die Schrift bekennt vom ersten Blatte bis zum letzten das Dasein himmlischer Wasser, zu welchem sich die Regenwasser als aufwärts weisender Fingerzeig verhalten (s. Gen. 1, 7). Alle diese der überirdischen Welt angehörigen Wesen sollen den Namen Jahve's loben, denn Er, der Gott Israels, ist es, durch dessen Machtgeheiß (צִוָּה wie אָמַר 33, 9[2]) die Himmel und all ihr Heer geschaffen sind (33, 6). Er hat sie, die vorher nichtseienden, aufgestellt (וַיַּעֲמִידֵם wie z. B. Neh. 6, 7., das Causativ zu עָמַד 33, 9 vgl. 119, 91), und zwar auf immer auf ewig (111, 8) d. i. um auf ewig die Stellung im Schöpfungsganzen, die er ihnen verliehen, zu behaupten. Ein Gesetz (חֹק) hat er gegeben, wodurch jedem dieser himmlischen Wesen seine unterschiedliche Eigentümlichkeit aufgeprägt und der Natur und Wirksamkeit desselben in dem Wechselverhältnis aller eine feste Schranke gezogen, und keines überschreitet (individualisirender Sing.) dieses ihm gegebene Gesetz. So ist וְלֹא יַעֲבֹר nach Iob 14, 5 vgl. Jer. 5, 22. Iob 38, 10. Ps. 104, 9 zu verstehen. Hitz. macht den Schöpfer selbst zum Subj., aber dann hätte der D. wenigstens חק־נתן לְמוֹ sagen müssen, und übrigens ist aus Jer. 31, 36. 33, 20 zu ersehen, wie der Ged. daß Gott die Naturordnungen unverbrüchlich einhält θεοπρεπῶς ausgedrückt wird. Daß nicht mit Ew. Mr. u. A. nach LXX Syr. It. Hier. Kimchi das Gesetz selbst zum Subj. zu machen ist: ein Gesetz hat er gegeben und nicht vergeht es (ein unvergängliches), zeigt beispielsweise Jer. 5, 22.: in Verbindung mit חֹק bed. עָבַר überall ‚überschreiten.‘

V. 7—14. Der Aufruf zum Preise Jahve's wendet sich nun in der zweiten Versgruppe an die Erde und alles zu ihr Gehörige im weitesten Umfang. Auch hier ist מִן־הָאָרֶץ wie v. 1 מִן־הַשָּׁמַיִם von dem Orte gemeint, von welchem aus das Lob erschallen soll, nicht nach 10, 18 von

1) s. meine Aufsätze: Die Bibel und die Sterne und: Die Bedeutung des Namens Jahve Zebaoth in der Luth. Zeitschr. 1869 und 1874.

2) Von dort ist hier bei LXX das eingeschaltete Parallelglied *αὐτὸς εἶπε καὶ ἐγενήθησαν* herübergenommen.

den irdischen Wesen. Der Aufruf ergeht zunächst an die תַּנִּינִים (74, 13) d. i., wie Pindar *Nem.* 3, 23 f. es ausdrückt, *θῆρας ἐν πελάγεϊ ὑπερόχους*, und an die Wasserschwalle תְּהֹמוֹת oberhalb und innerhalb der Erde; dann an vier vom Himmel herab und himmelwärts steigende Naturerscheinungen, welche 8ª nach dem Schema der Kreuzstellung so geordnet sind, daß Feuer und Qualm (קִישׁוֹר), insbes. der Berge (Ex. 19, 18), Hagel (בָּרָד arab. *barad* vgl. *bard* Kälte, nach nationalarab. Sprachbewußtsein von der Schwere, dem schwer Auffallenden und Lastenden, vgl. *beled* feste Niederlassung, benannt) und Schnee in Wechselbezug stehen, und an den bei scheinbarer Ungebundenheit und Unbändigkeit Gottes Wort ausrichtenden Sturmwind (רוּחַ סְעָרָה appos. Verbindung wie 107, 25). Was von diesem gesagt wird, gilt auch vom Feuer u. s. w.: alle diese Naturerscheinungen sind Boten und Diener Gottes 104, 4 vgl. 103, 20. Wenn der D. wünscht, daß sie alle mit den übrigen Wesen zum Lobe Gottes concertiren mögen, so sieht er davon ab, daß sie häufig zu strafrichterlichen Verderbensmächten werden und faßt nur ihre (zumal dem Palästinenser, der Hagel, Schnee und Eis seltener als wir zu sehen bekam, imponirende) Großartigkeit und ihre Zugehörigkeit zu dem Schöpfungsganzen ins Auge, welches Gott zu verherrlichen und selbst verherrlicht zu werden bestimmt ist. Hierauf geht er zu den himmelanragenden Bergen und allen Höhen der Erde über, zu den Fruchtbäumen und zu den Cedern, den Königen unter den Bäumen des Waldes; zu dem Wild, welches חַיָּה heißt, weil es das regsamste kräftigste Leben in der Thierwelt darstellt, und allen Vierfüßern, welche, bes. die vierfüßigen Hausthiere, בְּהֵמָה heißen, zu den Kriechthieren רֶמֶשׂ, welche am Boden haftend sich fortbewegen, und zu den Vögeln, welche mit beschreibendem Beiwort geflügelte heißen (צִפּוֹר כָּנָף wie Dt. 4, 17 vgl. Gen. 7, 14. Ez. 39, 17 statt עוֹף כָּנָף Gen. 1, 21). Und wie der Aufruf in Ps. 103 zuletzt in der menschlichen Seele seinen Schwer- und Ruhepunkt findet, so ergeht er hier schließlich an die Menschheit und zwar, weil diese völkerweise lebt und unter das Gesetz staatlichen Gemeinwesens verfaßt ist, zunächst an deren Spitzen: die Erden-Könige d. i. die über die Erde länderweise herrschen, an die Fürsten und alle welche Rechtspflege und Regiment auf Erden innehaben, dann an die Menschen beider Geschlechter und jedes Alters. Alle die von v. 1 an genannten Wesen sollen den Namen Jahve's loben, denn sein Name, Er (der Gott dieses Namens) alleine (Jes. 2, 11. Ps. 72, 18), ist נִשְׂגָּב so hoch, daß kein Name an Ihn auch nur von ferne hinanreicht; sein Ruhm (seine ruhmreiche Selbstbezeugung) erstreckt sich über Erd' und Himmel (s. 8, 2). כִּי führt, ohne daß man scheiden kann und soll, sowol Stoff als Grund des Lobpreises ein, und daß das Verlangen des D. in יְהַלְלוּ alle genannten Wesen zusammenfaßt, sieht man daraus, daß er von den näher Genannten auf die ferner Genannten zurückblickend אֶרֶץ וְשָׁמַיִם sagt (vgl. Gen. 2, 4). In v. 14 setzt sich die Angabe des Gegenstandes und Grundes des Lobpreises fort. Der Beweggrund, aus welchem der Aufruf aller Creaturen zu Halleluja hervorgeht, näml. die neue Gnade, die Gott seinem Volke erwiesen, ist

zugleich des Halleluja, welches erschallen soll, letzter Grund, denn die Gemeinde Gottes auf Erden ist der Mittelpunkt des Weltalls, der Zielpunkt der Weltgeschichte und die Verherrlichung dieser Gemeinde ist der Wendepunkt zur Weltverklärung. Man übers. nicht: er hat erhöht das Horn seines Volkes, ebenso wenig als 132, 17: ich werde sprossen machen das Horn Davids. Das Horn ist beidemal ein solches, welches der Genannte nicht schon hat, sondern welches ihm gegeben wird (anders als 89, 18. 25. 92, 11 u. ö.). Das Israel des Exils hatte sein Horn d. i. sein Ansehn und seine Macht zu Schutz und Trutz verloren. Nun hat ihm Gott wieder ein Horn geschenkt und zwar ein hohes d. h. ihm wieder zu achtunggebietender Selbständigkeit unter den Völkern verholfen. In Ps. 132., wo das Horn ein Gegenstand der Verheißung ist, konnten wir darunter unmittelbar den Zemach verstehen; hier wo der D. aus seiner Gegenwart heraus redet, ist das wenigstens nicht der Sinn, den er mit den Worten verbindet. Was nun folgt, ist Apposition zu וַיָּרֶם קֶרֶן לְעַמּוֹ: er hat erhöht ein Horn seinem Volk — Lob (wir sagen: zu Lob vgl. neutest. εἰς ἔπαινον) allen seinen Frommen, den Kindern Israel, dem ihm nahestehenden Volke. Andere, wie Hgst., nehmen תְּהִלָּה als zweites Obj., aber חֵרִים תְּהִלָּה läßt sich nicht sagen. Israel heißt עַם קְרֹבוֹ das Volk seines Nahen (Jefeth) = seiner Nähe (Köster), wie Jerusalem Koh. 8, 10 מְקוֹם קָדוֹשׁ für מְקוֹם קֹדֶשׁ (vgl. auch Volck zu Dt. 33, 8 לְאִישׁ חֲסִידֶךָ). Es könnte auch nach Lev. 10, 3 עַם קְרֹבָו (Riehm) gelesen werden: das Volk derer die ihm nahe sind (wie Trg. übers.). Beidemal ist עַם Regens, wie wol auch גֶּבֶר in גֶּבֶר עֲמִיתִי Zach. 13, 7., was nicht mit Rückgang auf die abstractive Grundbed. von עמית Mann meiner nahen Gemeinschaft zu bed. braucht, sondern auch (vgl. zu 143, 10. 78, 49) Mann meines Nächsten d. i. mein nächststehender Mann bed. kann. Die Hauptform von עם wird in der Regel עָם vocalisirt. Die Wortverbindung ist hienach keine adjectivische (Hier. *populo appropinquanti sibi*) oder vielmehr appositionelle (Hitz.: einem Volke, seinem nahen d. i. dem ihm nahe stehenden), sondern wir haben hier ein Beispiel der im Hebr. weitgreifenden genit. Unterordnung statt appos. Beiordnung. Die Benennung erinnert an Dt. 4, 7. Im Bewußtsein der Hoheit, die in diesem Namen liegt, tritt das Volk des heilsgeschichtlichen Gottes in diesem Ps. als Chorag aller Creaturen auf und stimmt ein von Himmel und Erde nachzusingendes Halleluja an.

PSALM CXLIX.

Halleluja dem Sieges-Gotte seines Volkes.

HALLELUJA.

1 Singet Jahve ein neues Lied,
Seinen Lobpreis in der Gemeinde der Frommen.
2 Es freue sich Israel seines Erschaffers,
Zions Kinder mögen jubeln ob ihres Königs.

3 Sie mögen loben seinen Namen mit Reigen,
Mit Pauk' und Cither ihm musiciren,
4 Denn Gefallen trägt Jahve an seinem Volke,
Schmücket Demütige mit Heile.
5 Es frohlocken Fromme in Herrlichkeit
Jauchzen auf ihren Lagern.

6 Hochgesänge Gottes füllen ihre Kehle
Und ein zweischneidig Schwert führt ihre Hand,
7 Zu vollstrecken Rache unter den Nationen,
Bestrafungen unter den Völkern,
8 Zu binden ihre Könige mit Ketten
Und ihre Vornehmsten mit Eisenfesseln,
9 Zu vollstrecken an ihnen geschriebenes Recht —
Glorie ists für alle seine Frommen,
Halleluja.

Auch dieser Ps. erklärt sich, wie wir schon zu Ps. 147 sahen, aus der ezranehemianischen Wiederherstellungszeit. Das neue Lied, zu dem er aufruft, hat Israels über die Völkerwelt erlangte Obmacht zum Inhalt. Wie 148, 14 dies daß Jahve seinem Volke ein Horn erhöht hat תְּהִלָּה לְכָל־חֲסִידָיו heißt, so heißt hier 149, 9 dies daß Israel an den Völkern und ihren Machthabern Rache übt הָדָר לְכָל־חֲסִידָיו — der Verf. beider Ps. ist der gleiche. Die Väter meinen, es sei hier prophetisch von den maccabäischen Kämpfen und Siegen die Rede. Aber der Ps. erklärt sich sattsam aus dem neugestärkten nationalen Selbstbewußtsein der Zeit nach Cyrus. Der Standpunkt ist ungef. der des B. Ester. Die neutest. Geistesgemeinde kann nicht so beten wie hier die alttest. Volksgemeinde. In dem Wahne ihn ohne geistliche Umdeutung nachbeten zu können ist Ps. 149 die Parole der abscheulichsten Verirrungen geworden. Caspar Scioppius entflammte mittelst dieses Ps. in seinem *Classicum belli sacri*, welches, wie Bakius sagt, nicht mit Dinte sondern mit Blut geschrieben ist, die römisch-katholischen Fürsten zu dem dreißigjährigen Religionskrieg. Und innerhalb der protestantischen Kirche schürte Thomas Münzer mittelst dieses Ps. den Bauernkrieg. Man sieht, daß der Christ sich einen solchen Ps. nicht unmittelbar aneignen kann, ohne die apostolische Mahnung *τὰ ὅπλα τῆς στρατείας ἡμῶν οὐ σαρκικά* (2 Cor. 10, 4) zu verleugnen. Der christliche Beter wird also den Buchstaben dieses Ps. in den Geist des N. B. umsetzen, der christliche Ausleger aber hat den zeitgesch. Wortsinn des alttest. Schriftstücks zu ermitteln.

V. 1—5. Eine Zeit, in welcher die Gemeinde sich verjüngt und ihrer Endgestalt näher rückt, treibt mit innerer Nothwendigkeit auch neue Lieder hervor. Eine solche neue Zeit ist jetzt für die Gemeinde der Frommen, für das seinem Gotte und väterlichen Glauben treugebliebene Israel angebrochen. Der Erschaffer Israels (עֹשְׂרִי Plur. mit Pluralsuff. wie עֹשַׂי Iob 35, 10. עֹשֶׂיךָ Jes. 54, 5 vgl. עֹשׂוֹ Iob 40, 19., nach Hupf. Hitz. vgl. Ew. §. 256^{b} Ges. 93, 9 Sing., aber *aj, ajich, āw* sind überall wirklich Pluralsuff.) hat gezeigt, daß er auch Israels Erhalter ist und der König Zions, daß er Zions Kinder nicht auf die Dauer unter fremder Herrschaft lassen kann und das Seufzen der Exulanten erhört hat (Jes. 63, 19. 26, 13). Darum soll die von ihrem Gott und König von neuem angeeignete Gemeinde Ihn, dessen Name jetzt von neuem aus ihrer Geschichte hervorleuchtet, mit Festtanz, Aduffe und Cither feiern. Denn (wie nun der bisher nur angedeutete Anlaß ausgedrückt

wird) J. hat Gefallen an seinem Volke, sein Zorn ist gegen seine Gnade nur wie ein verschwindendes Moment (Jes. 54, 7 f.). Die folg. Futt. besagen gegenwärtig vor sich Gehendes. עֲנָוִים ist, wie häufig, Bez. der *ecclesia pressa*, welche bisher geduldig duldend der göttlichen Selbstthat ihrer Erlösung entgegenharrte. Nun schmückt er diese mit יְשׁוּעָה Hülfe gegen, Sieg über die feindliche Welt, nun frohlocken Fromme, bisher geknechtet und geschmäht, בְּכָבוֹד in Ehren oder ob der Ehre, die ihnen vor aller Welt vindicirt und neuverliehen ist (בְּ des Grundes oder, was bei der Nacktheit des Ausdrucks wahrscheinlicher, des Zustandes und der Stimmung [1]), sie jauchzen auf ihren Lagern, auf denen sie bisher in Klagen über die Gegenwart (vgl. Hos. 7, 14) sich ergossen und sehnsüchtig nach einer besseren Zukunft schmachteten (Jes. 26, 8), denn das Nachtlager ist der Ort des Selbstgesprächs 4, 5., die da vergossnen Thränen 6, 7 sind für Israel in Jauchzen verwandelt.

V. 6—9. Der Blick richtet sich hier in die Zukunft. Das Volk der Gegenwart ist in seinem Gott wieder zu hohem Selbstbewußtsein, zum Bewußtsein seiner Bestimmung, die ganze Völkerwelt dem Gotte Israels zu unterwerfen, gelangt. Angesichts der erlebten Wiedererhebung ist ihre Kehle voll Jahve erhebender Worte und Lieder (רוֹמְמוֹת Plur. von רוֹמֵם oder nach a. LA רוֹמֵם 66, 17) und als Knechte dieses Gottes, des Erbherrn aller Heiden (82, 8), halten sie in der Hand mehrmündiges d. i. mehrschneidiges Schwert (s. oben zu Ps. 88, 18), um in den Kampf für die wahre Religion zu ziehen, wie es nicht lange nachher wirklich die Maccabäer thaten, *ταῖς μὲν χερσὶν ἀγωνιζόμενοι, ταῖς δὲ καρδίαις πρὸς τὸν θεὸν εὐχόμενοι* 2 Macc. 15, 27. Der Sinn von 9ª wird ein anderer, je nachdem man diese Zeile dem Vorigen bei- oder unterordnet. Untergeordnet würde sie den Vollzug des Blutgerichts an den Mitgeschleppten besagen und כָּתוּב bezöge sich auf maßgebende Thatsachen wie Num. 31, 8. 1 S. 15, 32 f. (Hitz.). Aber Hinrichtung der besiegten weltlichen Machthaber so unbedingt in Aussicht zu nehmen ziemte am wenigsten dem religiösen Lyriker. Ebenso wenig ist an das den cananäischen Völkerschaften zugeurtelte Vertilgungsgericht zu denken, welches aus bes. Grunde auf diese lautet. Faßt man 9ª als beigeordnet, so besteht das „geschriebene Recht" in dem Vollzug der Unterwerfung, und dies empfiehlt sich durch die vollgültige Parallele Jes. 45, 14. Indes hat der D. bei כתוב nicht diese oder jene Schriftstelle, sondern im Allgem. das Zeugnis des Gesetzes und der Prophetie im Sinne, daß alle Reiche Gottes und seines Christus werden sollen. Unterwerfung (und allerdings nicht unblutige) ist das schriftmäßige מִשְׁפָּט, zu dessen Vollstreckung sich J. seines Volkes bedient. Weil der Gott, der sich so zur Geltung bringt, Israels Gott ist, so ist diese Unterwerfung der Welt (הוּא neutrisch wie Iob 31, 11) הָדָר Glanz und Glorie aller ihm in Liebe Ergebenen. Die Verherrlichung Jahve's ist auch die Verherrlichung Israels.

---

1) So (mit Prang, nicht „mit Heeresmacht") ist auch *μετὰ δόξης* 1 Macc. 10, 60. 14, 4. 5 gemeint, s. Grimm zu d. Stellen.

PSALM LC.

Schluss-Halleluja.

1 **Halleluja,**

Lobet Gott in seinem Heiligtum,
Lobet ihn in seiner gewaltigen Veste!
2 **Lobet ihn in seinen Machtthaten,**
Lobet ihn nach der Fülle seiner Grösse!
3 **Lobet ihn mit Hörnerschall,**
Lobet ihn mit Harfe und Cither!
4 **Lobet ihn mit Pauk' und Reigen,**
Lobet ihn mit Saiten und Schalmei!
5 **Lobet ihn mit hellen Cymbeln,**
Lobet ihn mit schmetternden Cymbeln!

6 **Alles was Odem hat lobe Jāh,**
Halleluja.

Der Aufruf, Jahve בְּמָחוֹל וּבְתֹף 149, 3 zu loben ergeht hier von neuem v. 4., aber mit Herbeiziehung aller Instrumente, und nicht an Israel blos, sondern an jegliche Seele.

V. 1—5. Die Synagoge zählt nach Ex. 34, 6 f. dreizehn göttliche Attribute (שְׁלֹשׁ עֶשְׂרֵה מִדּוֹת), denen nach Kimchi's Bemerkung das dreizehnmalige הַלְלוּ dieses Ps. entspricht. Es ist aber wahrscheinlicher, daß im Sinne des D. das von Halleluja's umfangene zehnmalige הַלְלוּ bedeutsam ist, denn die Zehn ist die Zahl der Abrundung, der Vollendung, der Abgeschlossenheit, der erschöpften Möglichkeit. Die Ortsbestimmungen v. 1 verhalten sich attributiv zu Gott und bezeichnen den himmlischen, jenseitigen als Gegenstand des Lobpreises; קָדְשׁוֹ (Heiligtum wie 63, 3. 74, 3 und in קֹדֶשׁ und קָדָשִׁים des Stiftszelts und Tempels) ist hier der himmlische הֵיכָל und רְקִיעַ עֻזּוֹ die von Gottes Allgewalt ausgespannte und von Gottes Allgewalt (68, 35) zeugende Veste nicht nach ihrer der Erde zugewandten Vorderseite, sondern nach der der himmlischen Welt, welche sie von der irdischen abgrenzt, zugewandten Kehr- oder Innenseite. Das 3. und 4. הַלְלוּ gibt zum Gegenstande zugleich den Grund des Lobpreises: die Erweisungen seiner גְּבוּרָה d. i. seiner allesüberwindenden Stärke und die Fülle seiner Größe (גֻּדְלוֹ = גָּדְלוֹ) d. i. seine absolute unendliche Größe. Das 5. u. 6. הַלְלוּ zieht in das Concert zu Gottes Lobe das Widderhorn שׁוֹפָר herein, dessen Name misbräuchlich auch Name der metallenen חֲצֹצְרָה wurde (s. zu 81, 4), und die zwei Arten der Saiteninstrumente (s. 33, 2): Nabla (d. i. Harfe und Lyra) und Kinnor (Cither), das *ψαλτήριον* und die *κιθάρα* (*κινύρα*). Das 7. הַלְלוּ fordert zu Festreigen auf, dessen begleitendes Hauptinstrument das תֹּף (arab. *duff*) oder Tamburin (span. aus dem Maurischen *adufe*) ist. Das 8. הַלְלוּ zieht Saitenspiel im weitesten Umfang מְנִים (vgl. 45, 9) v. מִן, syr. *menîn,* und die Hirtenflöte עֻגָב (= עוּגָב Gen.

4, 21) heran, das 9. und 10. die zwei Arten von Castagnetten (צִלְצְלֵי Verbindungsform v. צֶלְצְלִים Sing. צֶלְצֵל v. צָלַל, s. zu 68, 23): die kleineren hellklingenden und die größeren tiefer tönenden lärmenderen (vgl. *κύμβαλον ἀλαλάζον* 1 Cor. 13, 1 und lat. *cymbalum tinniens* oder *sonorum* und *raucum*), wie mit Schultens Pfeifer Burk Köster u. A. צלצלי שָׁמַע (Pausalform v. שֹׁמֵעַ = שֹׁמֵעַ wie סָתֵר Dt. 27, 15 u. ö. v. סֹתֵר = סָתֵר) und צלצלי תְרוּעָה zu unterscheiden sein werden.

V. 6. Der Aufruf zum Lobpreis erging bisher an Unbenannte, aber wie die gehäuften Instrumentnamen zeigen vorzugsweise an Israel. Nun verallgemeinert er sich auf „die Gesamtheit des Odems" d. i. alle die Wesen, welche von Gott mit נִשְׁמַת חַיִּים begabt sind d. i. auf die ganze Menschheit.

Mit diesem volltönenden Finale endet der Psalter. Wie auf fünf Stufen emporgestiegen schwebt er in diesem Schlußpsalm auf der seligen Höhe des Endes, wo, wie Gregor von Nyssa sagt, alle Creatur, nachdem die von der Sünde angerichtete Zertrennung und Verwirrung hinweggethan, harmonisch zu Einem Reigen (*εἰς μίαν χοροστασίαν*) geeinigt und der Chor der Menschheit mit dem Engel-Chor concertirend zu Einer Cymbel göttlichen Lobes geworden und Gotte dem Triumphator (*τῷ τροπαιούχῳ*) das schließliche Epinikion zujauchzen wird. Einer besonderen Schlußberacha bedarf es nun nicht. Dieser ganze Schlußpsalm ist eine solche. Nicht einmal eines אָמֵן (106, 48 vgl. 1 Chr. 16, 36) bedarf es. Das הללויה schließt es in sich und überbietet es.

ANHÄNGE.

I.

ACCENTUOLOGISCHER COMMENTAR

ZU DEN DREI ERSTEN PSALMEN.

A. Accentuologische Vorbemerkungen.

Die Accentuation der Psalmen, Sprüche und des B. Iob ist auf einen melodischeren Vortrag als die der andern 21 BB. berechnet. Der musikalische Notenwerth der Accente dieses sogen. metrischen Accentuationssystems ist nur fragmentarisch überliefert; von Belang für das Schriftverständnis ist nur ihr Interpunktionswerth. Auf diesen gesehen, zerfallen sie ebenso wie die der übrigen Bücher in Trenner (*distinctivi, domini,* מְפָסְקִים) und Verbinder oder Diener (*conjunctivi, servi,* מְשָׁרְתִים) jedoch mit anderen Namen und in anderer Zusammenstellung.

I. Die trennenden Accente sind durch folgende 11 Zeichen vertreten:

1) אֿ *Silluk* (סִלּוּק), ebenso den Vers schließend (סוֹף פָּסוּק) wie in den übrigen Büchern.

2) אֹֽא *Olevejored* (עוֹלֶה וְיוֹרֵד), nach dem Silluk der größte Trenner im Verse, zeigt das Ende der ersten Vershälfte an. Das Zeichen ist zusammengesetzt aus einem krummen (dem *Mercha* ähnlichen) Strichlein, welches immer unten bei der Tonsylbe zu stehen kommt und aus einem spitzwinkeligen (dem *Jethîb* ähnlichen) Zeichen oberhalb des der Tonsylbe vorhergehenden Vocals z. B. וְאִישָׁנָה (3, 6). Hat aber das Wort den Ton bei seinem ersten Buchstaben, so wird das Jethîb-Zeichen auf den letzten Buchstaben des vorigen Wortes gesetzt z. B. יִרְאֹֽנּוּ טוֹב (4, 7), oder, wenn dieser letzte Buchstabe schon an sich betont ist, in die Mitte zwischen beide Wörter z. B. לְמַחְוֹל־לִי (30, 11). Ebendies geschieht auch, wenn die zwei Wörter mittelst *Makkef* zu verbinden wären und das zweite den Ton gleich beim ersten Buchstaben hat; alsdann vertritt das in der Mitte stehende Jethîb-Zeichen zugleich die Stelle des weggelassenen Makkef, wie פַּלְגֵי־מָֽיִם (1,3) statt פַּלְגֵי־מָיִם.

3) אֲ *Athnach* (אַתְנָח), in der Form gleich dem der 21 Bb., aber nicht von gleich hohem Trennungswerth: es trennt im Werthe des dortigen *Sakef.*

4) אֲ Groß-*Rebia* (רְבִיעַ גָּדוֹל).

5) ֗ Klein-*Rebia* (רְבִיעַ קָטֹן), in der Figur von dem Groß-Rebia nicht verschieden, aber von weit geringerem Trennungswerthe und daran erkennbar, daß ihm immer unmittelbar *Olevejored* nachfolgt z. B. רִגְזוּ ׀ וְאַל־תֶּחֱטָאוּ (4, 5).

6) ֗֡ *Rebia mugrasch* (רְבִיעַ מְגָרֵשׁ), ist zusammengesetzt aus einem kleinen Quadrate über dem Tonbuchstaben und einem sich nach rechts neigenden Strichlein (ähnlich dem prosaischen *Geresch*), welches immer auf den ersten Buchstaben des Wortes nach außen zu zu stehen kommt, z. B. לֻצִּים (1, 1). Bei Wörtern, deren Ton auf dem ersten Buchstaben liegt, stoßen daher beide Figuren zusammen z. B. כֹּל (8, 8).

7) ֫ *Zinnor* (צִנּוֹר), ist ein postpositiver Accent, d. h. der seinen Platz immer, ohne Berücksichtigung der Tonsylbe, am Ende des Wortes nach dem letzten Buchstaben hat, wie בַּשַּׁחַתִּי֫ (13, 6) תּוֹדִיעֵנִי֫ (16, 11).

8) ց *Dechî* (דְּחִי), immer am Anfange des Wortes vor dem Vocale des ersten Buchstabens, wenn auch dort der Wortton nicht ist, wie z. B. בְּנִגִּינוֹת ׀ (6, 1) וְצַלְּחוּ ׀ (1, 3), also ein präpositiver Accent.

9) ׀ *Paser* (פָּזֵר).

10) ׀ *Legarmeh* (לְגַרְמֵהּ). Dieser Accent kommt je nach den Wortverhältnissen in zweierlei Figuren vor. Manchmal ist er wie ׀ gestaltet und heißt dann *Mehuppach legarmeh* (מְהֻפָּךְ לְגַרְמֵהּ), manchmal hat er die Gestalt wie ׀ und heißt *Asla legarmeh* (אַזְלָא לְגַרְמֵהּ) z. B. עַל־כֵּן ׀ (1, 5) יִתְנַצְּבוּ ׀ (2, 2). Der nachfolgende Theilungsstrich, dem *Pasek* ähnlich, ist hier Bestandtheil des Accents selber.

11) ׀ Groß-*Schalscheleth* (שַׁלְשֶׁלֶת גְּדוֹלָה). Auch diesem Accente folgt immer ein Theilungsstrich nach.

II. Die verbindenden oder dienenden metrischen Accente sind folgende acht:

1) ֥ *Mercha* (מֵרְכָא).

2) ֣ *Munach* (מוּנַח).

3) ֤ *Illuí* (עִלּוּי).

4) ֒ *Galgal* (גַּלְגַּל).

5) ֖ *Tarcha* (טַרְחָא), der Figur nach gleich dem Trenner *Dechî*, aber leicht daran zu erkennen, daß es immer unter dem Tonbuchstaben steht z. B וְכָל (1, 3) בְּךָ (22, 6) לָקַחַת (31, 14), wogegen der Trenner *Dechî* vorn außerhalb des Wortes seinen Platz hat, wie בָּךְ֖ (22, 5) לָקַחַת (Spr. 1, 3).

6) ֡ *Mehuppach* (מְהֻפָּךְ).

7) ֠ *Asla* (אַזְלָא).

8) אֲ Klein-*Schalscheleth* (שַׁלְשֶׁלֶת קְטַנָּה). Die letzten drei dienenden Accente sind von den ähnlich geformten Trennern dadurch unterschieden daß ihnen kein Theilungsstrich (׀) nachsteht. Sie stehen z. B. in לְמַצֵּן (78, 6) וְאַתָּה (32, 5) רְשׁוּעָתֶךָ (3, 3) als Diener, dagegen in לְמַצֵּן׀ (68, 24) אַתָּה׀ (10, 14) וּכְבוֹדִי׀ (7, 6) kennzeichnet sie der nachstehende Theilungsstrich als Trenner.[1]

Es gibt auch noch ein Accentzeichen, welches nicht unmittelbaren Interpunktionswerth hat, sondern lediglich als Unterdiener den Verbindern *Mercha* oder *Mehuppach* vorhergeht, nämlich das *Zinnorith* (צִנּוֹרִית). Es hat ganz die Gestalt des Trenners *Zinnor,* ist aber als Diener leicht daran erkennbar, daß es immer auf der Vorsylbe des mit Mercha oder Mehuppach accentuirten Buchstaben steht, falls diese Vorsylbe eine offene ist, wie וּבְמִשְׁכָּב (1, 1) קוֹמָה (3, 8); wogegen der Trenner Zinnor nie mit nachfolgendem Mercha oder Mehuppach, sondern immer für sich allein und zwar am Ende des Wortes steht. Kommt das *Zinnorith* auf eine solche Vorsylbe des Mercha oder Mehuppach zu stehen, welche als kleines Wörtchen zu makkefiren wäre, so versieht es zugleich Makkef-Dienst. In solchen Fällen steht aber das Zinnorith immer vorn an dem Wörtchen, um nicht mit Zinnor verwechselt zu werden, z. B. כִּי חָוּא (25, 15) כִּי חָוּא (44, 22) für כִּי־חָוּא, כִּי־חָוּא.

Das metrische Accentuationssystem zählt also 21 Accentzeichen. Das sogenannte *Pasek* (פָּסֵק) ist in beiden Systemen nicht zu den Accenten zu rechnen, sondern mahnt den Leser nur, zwischen zwei zusammengehörigen Wörtern im Lesen etwas einzuhalten, z. B. הָאֲזִנָה׀ יָ (5, 2). Die Stellen wo dieses *Pasek* zu setzen ist werden daher auch von der Masora zu jedem biblischen Buche besonders angegeben.

In Betreff des Verhältnisses der Accente zum Wortton merke man, daß der Hauptton des Wortes meistens auf jenen Buchstaben fällt, bei welchem der Accent steht; eine Ausnahme machen die Trenner *Dechî* und *Zinnor.* Ersteres steht immer am Anfange, letzteres immer am Ende des Wortes. Beim Lesen müssen darum beide zu jenem Buchstaben hingedacht werden, dem der Wortton zukommt. So ist z. B. bei צַדִּיקִים (33, 1) das *Dechî* auf קִים zu beziehen (vgl. צַדִּיקִים 1, 5); bei בָּטַחְתִּי (13, 6) bezieht sich das *Zinnor* auf טַח (vgl. בָּטַחְתִּי 31, 15). Bei Accenten die eine Doppelfigur haben gibt immer die zweite Figur den Ton an z. B. חֻפְּצוֹ וּבְתוֹרָתוֹ יֶהְגֶּה (1, 2); ebenso wenn in einem Worte zweierlei Accente stehen, wie נְהַנְּנָה׀ בְּרִשְׁעָתָם (20, 6) מִמַּעֲצֹתֵיהֶם (5, 11) אוֹרֵדְךָ (32, 5) חֲסוֹבְבֵנִי (32, 7) מֵאֵישׁ (43, 1). Ausgenommen sind einzig und allein solche Wörter welche *Dechî* und zugleich *Munach* haben: in solchen ist weder der Buchstabe des *Dechî* nach der des *Munach* zu

1) Für das *Schalscheleth* merke man sich als allgemeine Regel, daß es überall trennend ist; blos an 8 Stellen ist es verbindend: Ps. 3, 3. 34, 8. 65, 2. 68, 15. 72, 3. 137, 9. Spr. 1, 9. 6, 27.

betonen, sondern diejenige Sylbe, welcher der Wortform nach der Ton gebührt. So ist z. B. וַיִּרְוֹמְמוּהוּ (107, 32) mit Betonung der Penultima מוּ, שֶׁעֹוֹמְדִים (135, 2) mit Betonung der Ultima דִים zu lesen.

Die 11 trennenden Accente theilen sich hinsichtlich ihres gegenseitigen Abtheilungswerthes in größte, große, kleine und kleinste Trenner. Die größten Trenner sind 1) das *Silluk* als Beschließer des Verses, 2) das *Olevejored* als Halbirer des Verses und 3) das *Athnach* welches die zweite Hälfte des Verses nochmals theilt. Ein großer Trenner ist das Groß-*Rebia*. Kleine Trenner sind 1) *Zinnor*, 2) *Rebia mugrasch*, 3) Klein-*Rebia* und 4) Groß-*Schalscheleth*. Zu den kleinsten Trennern gehören 1) *Dechî*, 2) *Paser* und 3) *Legarmeh*. *Dechî* und *Paser* sind mehr trennend als das *Legarmeh*; das *Paser* trennt in der Regel etwas mehr als *Legarmeh*, aber weniger als *Dechî*. Am Satzanfange jedoch haben *Paser* und *Legarmeh* manchmal den Abtheilungswerth des *Olevejored* oder *Athnach*. Gleich bei dem ersten Worte des Verses kann nämlich weder *Olevejored* noch *Athnach* stehen; wenn daher dort einer dieser Trenner erforderlich wäre, so tritt anstatt *Olevejored* das *Legarmeh* ein z. B. הַלְלוּיָהּ (106, 1), und anstatt *Athnach* das *Paser* z. B. הַלְלוּיָהּ (146, 1).

Folgen zwei gleiche Trenner unmittelbar nach einander, so hat der erststehende immer einen etwas größern Trennungswerth z. B. בַּחוּרִים וּבְתוּלוֹת (17, 14) כְּסִיתִי אָמַרְתִּי (32, 5). Ebenso ist bei gleichen verbindenden Accenten der erststehende etwas mehr verbindend als der 2. z. B. יוֹשֵׁב בַּשָּׁמַיִם (2, 4).

Auf *Zinnor* oder Klein-*Rebia* folgt immer das *Olevejored*; Zinnor kann wol vor dem Klein-*Rebia* aber nie Klein-*Rebia*, vor dem Zinnor eintreten. Nach dem *Dechî* folgt immer *Athnach* oder *Rebia mugrasch*, nur in 109, 16 und Spr. 8, 13 folgt ihm gleich das *Silluk*. Nach dem *Rebia mugrasch* folgt immer Silluk, doch kommt manchmal noch das *Legarmeh* dazwischen zu stehen, welches dann aber immer ein *Mehuppach Legarmeh* (אֲ) ist. Auch dem Groß-*Schalscheleth* folgt immer *Silluk*, mit Ausnahme der einen Stelle Iob 11, 6. wo *Rebia mugrasch* folgt.

Allen Trennern können Verbinder vorantreten, ausgenommen das *Mehuppach legarmeh*, welches immer dienerlos ist. Auch das Groß-*Schalscheleth* hat keinen Diener vor sich außer in den 3 Stellen Ps. 89, 2. Iob 32, 6. 37, 12.

B. Accentuologischer Commentar.

Psalm I.

1 אַשְׁרֵי הָאִישׁ אֲשֶׁר לֹא הָלַךְ בַּעֲצַת רְשָׁעִים וּבְדֶרֶךְ חַטָּאִים לֹא עָמָד
וּבְמוֹשַׁב לֵצִים לֹא יָשָׁב׃

Betrachten wir die Accente dieses Verses, so finden wir ihn in zwei große Hälften geschieden, deren erste bis רְשָׁעִים reicht, wie das diesem Worte beigeschriebene *Olevejored* (von der auf- und abwärts gehenden Sangweise benannt, sonst gewöhnlich *Mercha mahpachatum*) anzeigt. Ein jeder dieser zwei Halbverse zerfällt dann wieder in zwei Glieder; das Ende des ersten Gliedes vor dem Olevejored bezeichnet der Großtrenner *Rebia* bei הָאִישׁ, und das Ende des ersten Gliedes vor Silluk bezeichnet der Großtrenner *Athnach* bei עָמָד. Seiner Hauptabtheilung nach gliedert sich also der Vers wie folgt:

1 2 3 4
אשרי האיש | אשר לא הלך בעצת רשעים || ובדרך חטאים לא עמד | ובמושב לצים לא ישב

Kleine Abtheilungen sind bei הָלַךְ durch das *Zinnor,* den Untertrenner des Olevejored, bei חַטָּאִים durch das *Dechi,* den Untertrenner des Athnach, und durch das *Rebia mugrasch,* der Untertrenner des Silluk, bei לֵצִים angegeben. Es finden sich also im Verse 7 trennende Accente, welche von den ihnen zukommenden Dienern in folgender Weise begleitet sind. אַשְׁרֵי erhält, weil dessen Tonsylbe mit beweglichem Scheba anfängt, statt des gewöhnlichen Mehuppach ein *Mercha* als Diener des Groß-Rebia (s. die ausführliche Darstellung des metrischen Accentuationssystems in Bd. 2 des Psalmencommentars 1860 Cap. 11. §. 1, c.). Die Wörter אֲשֶׁר לֹא erhalten, als Diener des Zinnor das erste ein *Mehuppach* und das andere als einsylbiges Wort ein *Mercha* (Cap. 10, 2[1]). בַּעֲצַת ist mit *Galgal,* dem Diener des Olevejored, und וּבְדֶרֶךְ

1) Fälschlich bieten Athias und andere jüngere Ausgaben אַשְׁרֵי mit nachstehendem *Pasek* accentuirt, was den Accent zu einem trennenden, dem *Mehuppach Legarmeh*, macht. Nach einem Groß-Rebia kann aber niemals *Legarmeh* folgen (*Thor. emeth* S. 42).

mit *Munach*, dem Diener des Dechi, accentuirt. לֹא zu dem Athnach-Wort gehörig erhält ein *Mercha*, weil der Wortton den ersten Buchstaben trifft (Cap. 6, 2), וּבְמוֹשַׁב dem Rebia mugrasch sich anschließend erhält *Mercha* zu der Tonsylbe und noch das *Zinnorith* zu der vorstehenden offenen Sylbe (Cap. 5, 2); לָא endlich als einsylbiges Wörtchen vor dem Silluk hat den Diener *Munach* (Cap. 4, 1).

Aus dieser Accent-Stellung folgt nun daß an das אַשְׁרֵי הָאִישׁ mit אֲשֶׁר eine fortschreitende, nicht klimaktische[1], sondern in synonymem Parallelismus sich entfaltende dreigliedrige Charakteristik des Seliggepriesenen angeschlossen wird.

2 כִּי אִם־בְּתוֹרַת יְיָ חֶפְצוֹ וּבְתוֹרָתוֹ יֶהְגֶּה יוֹמָם וָלָיְלָה׃

Das *Olevejored* bei חֶפְצוֹ halbirt den Vers. Die kleineren Satztheile sind vor Silluk bei יֶהְגֶּה mittelst des Untertrenners *Rebia mugrasch* und bei יְיָ mittelst Klein-*Rebia*, Untertrenner des *Olevejored*, angezeigt. Der Vers theilt sich folgendermaßen: כי אם בתורת יי (1) | חפצו (2) || ובתורתו יהגה (3) | יומם ולילה (4), also vier Satzglieder wie in v. 1. Es wäre deshalb eigentlich auch hier ובתורתו יֶהְגֶּה יוֹמָם ולילה zu accentuiren: das Wort vor dem Silluk mit dem Trenner *Rebia mugrasch* und davor das Wort יהגה mit *Athnach*. Weil aber das Silluk-Wort nicht 2 Sylben vor dem Tone hat, so mußte bei יוֹמָם für das Rebia mugrasch ein Diener eintreten, und weil ferner auch dieses יוֹמָם nicht 2 Sylben vor dem Tone hat, mußte auch bei יֶהְגֶּה das *Athnach* mit dem *Rebia mugrasch* tauschen (Cap. 18 §. 2 u. 3). Daß dem wirklich so ist, d. h. daß die jetzigen Accente erst eine Transformation aus anderen sind, davon zeugt eben das zu חֶפְצוֹ gesetzte *Olevejored*. Denn zu dem 4. Worte vor Silluk kann das *Olevejored* nur in dem Fall treten, wenn ihm das *Athnach* selbst oder das *Rebia mugrasch* als dessen Stellvertreter nachfolgt. Wo hingegen das *Rebia mugrasch* selbständiger Accent und nicht Stellvertreter des Athnach ist, steht beim 4. Worte vor Silluk auch nicht Olevejored, sondern *Athnach*, wie z. B. V. 4. 3, 1. 4, 4 (Cap. 19 § 3).

Zu diesen 4 Trennern im Verse treten nun die Verbinder in folgender Weise. Vor dem Klein-Rebia (יְיָ), welches hier, weil unmittelbar vor dem Olevejored, an die Stelle des *Zinnor* tritt (Cap. 19 § 9), erhält von den 3 Wörtern כִּי אִם־בְּתוֹרַת das erste den Diener *Mehuppach;* das zweite wird wegen seiner Kleinheit mit dem dritten makkefirt und dieses Doppelwort bekommt den Diener *Mercha.*[2] Vor Rebia mugrasch

1) Denn in solchem Falle wäre dem *Athnach* bei עמד ein größerer Trennungswerth beigelegt, als dem *Olevejored* bei רשעים.

2) Daß aber אִם־ zum folgenden Worte und nicht כִּי־אִם selbst zusammen ge-

erhält וּבְתוֹרָתוֹ den Diener *Mercha* bei der Tonsylbe nebst *Zinnorith* auf der vorstehenden offenen Sylbe, und eben solche Diener erhält יוֹמָם vor dem Silluk.

3 וְהָיָה כְּעֵץ שָׁתוּל עַל־פַּלְגֵי־מָיִם אֲשֶׁר פִּרְיוֹ יִתֵּן בְּעִתּוֹ וְעָלֵהוּ לֹא יִבּוֹל
וְכֹל אֲשֶׁר־יַעֲשֶׂה יַצְלִיחַ׃

Das *Olevejored* zeigt bei מָיִם (mit pausalem *Kamez*) die Hälfte des Verses an. Die 2. Vershälfte theilt sich wieder in drei Hauptsatzglieder, von welchen das Ende des ersten Gliedes bei בְּעִתּוֹ mit Groß-*Rebia* und das Ende des zweiten Gliedes bei יִבּוֹל mit *Athnach* bezeichnet ist; das dritte Glied endigt mit dem Versschluß. Kleinere Wortabsonderungen sind bei וְהָיָה mit Groß-*Rebia*, bei כְּעֵץ mit *Zinnor*, bei פִּרְיוֹ mit *Legarmeh* und bei וְעָלֵהוּ mit *Dechî* angezeigt. Auch bei יַעֲשֶׂה war trennend zu interpungiren: es würde dort ein *Rebia mugrasch* stehen, wenn das folgende *Silluk*-Wort zwei Sylben vor dem Tone hätte (Cap. 18, 2). Die den Trennern zukommenden Diener sind nun 1) vor dem *Olevejored* bei שָׁתוּל das *Galgal*. Die drei Wörter עַל־פַּלְגֵי־מָיִם sind nämlich, weil makkefirt, hinsichtlich der Accentuirung als Ein Wort betrachtet; פַּלְגֵי gilt als makkefirt, obwohl das *Makkef* nicht nach ihm steht, weil das Zeichen des *Mahpach* (*Mehuppach*) oder nach Baer des *Jethib* bei folgendem *Olevejored* zugleich den Makkef-Dienst versieht (Cap. 18, 1). 2) vor dem *Legarmeh* tritt als Diener bei אֲשֶׁר das *Mehuppach* ein, vor dem Groß-Rebia bei יִתֵּן das *Illui* (Cap. 11, 1. d), vor Athnach bei לֹא das *Mercha* (Cap. 6, 2), vor dem Silluk bei יַעֲשֶׂה das *Munach* (als Transformation des Trenners Rebia mugrasch, Cap. 18, 2) und vor diesem bei כֹּל das *Tarcha* (Cap. 4, 4). Es gruppirt sich also der Vers hinsichtlich des gegenseitigen Abtheilungswerthes seiner Trenner folgendermaßen:

והיה | כעץ | שתול על־פלגי־מים ||| אשר פריו | יתן בעתו || ועלהו | לא יבול ||
וכל אשר־יעשה | יצליח׃

Daraus ergibt sich für die Erklärung daß die erste Hälfte des Verses eine Vergleichung des Gerechten mit dem Baume aufstellt, und in der zweiten Vershälfte dann dies Bild in dreifacher Prädicirung näher ausgeführt wird, näml. 1) ein Baum dem es nicht an Wasser fehlt gibt seine Frucht zu seiner Zeit; 2) er wirft das Blatt nicht ab, und 3) was er trägt, das geräth. So zeigt uns also die Accentuation, wie das letzte Satzglied וכל אשר יעשה יצליח ebenfalls noch Aussage vom Nutzen des

bunden werden (כִּי־אִם בתורת) geschieht nach der von den Masoreten angenommenen Regel Ben-Ascher's, welcher die Wörtchen כִּי אִם immer trennt, wahrscheinlich damit beide in der Aussprache recht deutlich bleiben, und אִם־ dem folgenden Worte anschließt. Blos in drei Stellen kommen die 2 Wörtchen makkefirt vor (כִּי־אִם Gen. 15, 4. Num. 35, 33. Neh. 2, 2), wegen des ihnen zukommenden trennenden Accentes und des beim folgenden Worte gleich auf die erste Sylbe fallenden Tones.

Baumes ist (wie es auch der Targumist verstand und auch die Lehnstelle Jer. 17, 8 voraussetzt). Wollte man aber zu diesem Satzgliede wieder וְהָיָה hinzudenken und den Gerechten zum Subject machen: „Und alles, was er (der Gerechte) thut, das gelingt", so wäre dies insofern wenigstens gegen die Accentuation, als man damit dem *Athnach* bei יִבּוֹל einen größeren Trennungswerth als dem *Olevejored* bei מָיִם einräumen würde. Der Vers, so verstanden, würde bei יִבּוֹל mit *Athnach* halbirt sein und עַל־פַּלְגֵי־מָיִם müßte Groß-*Rebia* haben. Ueber das *Schebâ-Gaja* bei וְיָחֹנָה s. den Comm. und Metheg-Setzung §. 37.

4 לֹא־כֵן הָרְשָׁעִים כִּי אִם־כַּמֹּץ אֲשֶׁר־תִּדְּפֶנּוּ רוּחַ׃

Dieser Vers halbirt sich bei הָרְשָׁעִים und ist das Wort, weil nicht weit von dem *Silluk* entfernt, nicht mit *Olevejored* sondern mit *Athnach* accentuirt (s. die Regel Cap. 19 § 3 d, vgl. auch oben V. 2). In der zweiten Vershälfte ist bei כַּמֹּץ ein Ruhepunkt durch das *Rebia mugrasch* bezeichnet. Die Diener zu den Trennern sind vor Athnach das *Mercha* bei לֹא־כֵן (Cap. 6, 1), welche beide Wörtchen immer mit *Makkef* verbunden werden. Vor Rebia mugrasch erhält von den 2 Wörtchen כִּי אִם־ das erstere den Diener *Mercha,* und das zweite wird (nach der zu V. 2 in der Note angeführten Regel) dem folgenden Worte angeschlossen. Vor dem Silluk steht der Diener *Mercha* bei תִּדְּפֶנּוּ, welchem אֲשֶׁר־ mit *Makkef* verbunden werden mußte, deshalb nämlich weil zwischen *Rebia mugrasch* und *Silluk* blos ein Diener stehen darf (Cap. 17, 5).

5 עַל־כֵּן לֹא־יָקֻמוּ רְשָׁעִים בַּמִּשְׁפָּט וְחַטָּאִים בַּעֲדַת צַדִּיקִים׃

Die Redeglieder dieses Verses sind bei עַל־כֵּן mit *Mehuppach legarmeh*, bei רְשָׁעִים mit *Dechî,* bei בַּמִּשְׁפָּט mit *Athnach,* bei וְחַטָּאִים mit *Rebia mugrasch* angezeigt und צַדִּיקִים hat als Satzschluß selbstverständlich das *Silluk*. Die den Trennern zukommenden Diener sind vor Dechî unter לֹא־יָקֻמוּ das *Munach* und vor *Silluk* unter בַּעֲדַת ein einfaches *Mercha* ohne vorstehendes Zinnorith, weil die Sylbe בַּ, obgleich eine offene, ein Präfix ist (Cap. 4, 2. Note). Die Versgruppen sind demnach:

על־כן | לא־יקמו רשעים || במשפט ||| וחטאים | בעדת צדיקים

Bei במשפט ist der Vers halbirt und ist dann noch eine große Abgrenzung bei רשעים, welchem sich das mit *Legarmeh*, einem geringeren Trenner als Dechî, versehene עלכן unterordnet. Das Satzverhältnis ist also als ob gesagt wäre:

על כן לא יקמו רשעים במשפט
על כן לא יקמו חטאים בעדת צדיקים

Wenn כִּי als für sich allein stehend, nicht als mit רְשָׁעִים zusammenhängend gelten sollte, so würde es nicht mit Legarmeh sondern mit Groß-*Rebia* accentuirt sein, wie z. B. Ps. 69, 9. 25, 2. 34, 1. u. dgl.

6 כִּי־יוֹדֵעַ יְיָ דֶּרֶךְ צַדִּיקִים וְדֶרֶךְ רְשָׁעִים תֹּאבֵד׃

Athnach theilt bei צַדִּיקִים den Vers in zwei Hälften, nicht *Olevejored*, denn dieses ist unzulässig, falls die 2. Vershälfte aus nur drei oder zwei Wörtern besteht. In der vorderen Hälfte ist bei יְיָ ein kleineres Satzglied durch den Untertrenner *Dechî* angezeigt, und in der andern Vershälfte ist bei רְשָׁעִים ein Ruhepunkt, welchem der Untertrenner *Rebia mugrasch* entsprechen würde. Weil aber das nächstfolgende *Silluk*-Wort nicht 2 Vocale vor der Tonsylbe hat, so ist statt dieses Trenners der Diener *Munach* gesetzt und das ihm vorstehende sich ihm anschließende Wort יְיָ דֶּרֶךְ hat den Diener *Tarcha* (Cap. 4, 4 und Cap. 18, 2). Vor dem Athnach hat דֶּרֶךְ, weil auf dem ersten Buchstaben betont, *Mercha* als Diener, und der Diener des makkefirten כִּי־יוֹדֵעַ vor dem Dechî ist das *Munach*. Der Vers zerfällt in zwei antithetische Parallelglieder: das *Vav* von וְדֶרֶךְ verknüpft zwei in Gegensatz stehende Aussagen wie z. B. auch Spr. 11, 1.

Psalm II.

1 לָמָּה רָגְשׁוּ גוֹיִם וּלְאֻמִּים יֶהְגּוּ־רִיק׃

Der Vers besteht aus 2 Hälften, die erste schließt mit גּוֹיִם, welches *Athnach* erhält (s. zu 1, 6). Jede Hälfte zerfällt dann nochmals in 2 kleinere Untertheile, von denen der eine vor dem Athnach bei לָמָּה durch den Untertrenner *Dechî*, der andere vor dem Silluk bei וּלְאֻמִּים durch den Untertrenner *Rebia mugrasch* bezeichnet ist. Das Athnach bekommt bei רָגְשׁוּ seinen Diener *Munach*, dem Silluk-Worte aber, weil es ein kleines, wird das vorhergehende vocalisch auslautende יֶהְגּוּ־ mit *Makkef* angeschlossen.

2 יִתְיַצְּבוּ מַלְכֵי־אֶרֶץ וְרוֹזְנִים נוֹסְדוּ־יָחַד עַל־יְיָ וְעַל־מְשִׁיחוֹ׃

Das *Athnach* bei יָחַד zeigt das Ende der ersten Vershälfte an, daher das pausale Kamez. Diese erste Hälfte besteht aus zwei Gliedern; das Groß-*Rebia* bei אֶרֶץ kennzeichnet das Ende des ersten Gliedes. Der Vers besteht also im Ganzen aus 3 Gliedern, in welchen aber noch zwei kleinere Abgrenzungen vorkommen: die eine wird bei יִתְיַצְּבוּ mittelst des *Asla legarmeh* (Cap. 13, 5) und die andere bei עַל־יְיָ mittelst *Rebia mugrasch* bemerklich gemacht. Bei וְרוֹזְנִים steht als Diener des *Athnach* ein *Mercha* (Cap. 6, 1) und das Wort נוֹסְדוּ־ wird, weil vocalisch auslautend und unmittelbar vor der Tonsylbe des folgenden

Wortes stehend, mit diesem durch *Makkef* verbunden, wie auch aus gleichem Grunde mit dem Rebia-Worte אֶרֶץ das davorstehende מַלְכֵי־. Aus dieser Versgliederung:

יתיצבו | מלכי ארץ || ורוזנים נוסדו יחד || על יי | ועל משיחו

ergibt sich daß die erste Hälfte einen Aufstand der Völker, ausgeführt 1) durch deren Könige und 2) durch deren Anführer, erzählt und die andere angibt, gegen wen diese Auflehnung gerichtet ist.

3 נְנַתְּקָה אֶת־מוֹסְרוֹתֵימוֹ וְנַשְׁלִיכָה מִמֶּנּוּ עֲבֹתֵימוֹ׃

Athnach theilt bei מוֹסְרוֹתֵימוֹ den Vers im 2 Hälften. Vor dem Athnach ist dann bei נְנַתְּקָה eine kleine Sonderung durch *Dechi* angegeben. Eine solche kleine Sonderung findet auch vor dem Silluk bei dem Worte מִמֶּנּוּ statt, welches aber, weil der Tonsylbe des folgenden Silluk-Wortes nur Ein voller Vocal vorausgeht, nicht das ihm eigentlich zukommende *Rebia mugrasch,* sondern dafür einen Diener, das *Munach,* erhält (Cap. 18, 2); das diesem Worte mit transformirtem Trenner vorausgehende וְנַשְׁלִיכָה hat den Diener *Tarcha.*

4 יוֹשֵׁב בַּשָּׁמַיִם יִשְׂחָק אֲדֹנָי יִלְעַג־לָמוֹ׃

Die Halbirung des Verses geschieht bei יִשְׂחָק durch den Trenner *Athnach.* Kleinere Abtheilungen sind vor Silluk bei אֲדֹנָי und vor Athnach bei בַּשָּׁמַיִם. Jenes hat deshalb den Untertrenner *Rebia mugrasch,* dieses aber konnte keinen Trenner erhalten, weil das ihm folgende *Athnach* nicht bei der dritten Wortsylbe steht, es ist statt des Trenners mit dem Diener *Munach* bezeichnet (Cap. 18, 4). יוֹשֵׁב hat das *Munach* als ursprünglichen (d. h. nicht durch Transformation herbeigeführten) Diener.

5 אָז יְדַבֵּר אֵלֵימוֹ בְאַפּוֹ וּבַחֲרוֹנוֹ יְבַהֲלֵמוֹ׃

Der Vers ließ nur 2 Trenner zu: das *Silluk* beim Versschlusse und das *Athnach* als Vershalbirer bei בְּאַפּוֹ. Die übrigen Wörter haben Diener, nämlich vor dem *Athnach* die Diener *Mehuppach* und zwei *Munach,* und vor Silluk unter ein und demselben Worte zwei Diener: das *Munach* bei der Tonsylbe und *Tarcha* bei der vorhergehenden offenen Sylbe (Cap. 4, 4). Eigentlich sollte das Wort אֵלֵימוֹ vor dem Athnach mit dem Trenner *Dechi* und das Wort וּבַחֲרוֹנוֹ vor dem Silluk mit dem Trenner *Rebia mugrasch* besetzt sein, weil da eine kleine Abgrenzung der Redeglieder statt hat (vgl. 78, 45. Spr. 3, 14); die Umsetzung dieser Trenner in Diener wurde von der niedrigen Sylbenzahl der Athnach- und Silluk-Wörter veranlaßt (Cap. 18, 2. 4.).

6 וַאֲנִי נָסַכְתִּי מַלְכִּי עַל־צִיּוֹן הַר־קָדְשִׁי׃

Bei מַלְכִּי wird der Vers, dessen zweite Hälfte aus nur zwei Worten besteht, mittelst *Athnach* halbirt; וַאֲנִי hat *Dechî*, den Untertrenner des Athnach, und עַל־צִיּוֹן *Rebia mugrasch*, den Untertrenner des Silluk. Vor dem Athnach steht bei נָסַכְתִּי der Diener *Munach*. Dieser Vers theilt sich also ganz wie V. 1 dieses Psalms.

7 אֲסַפְּרָה אֶל־חֹק יְיָ אָמַר אֵלַי בְּנִי אַתָּה אֲנִי הַיּוֹם יְלִדְתִּיךָ׃

Bei אֶל־חֹק theilt das *Olevejored* den Vers in 2 Hälften; das nach אֶל gehörige *Makkef* wird hier durch das Jethibzeichen des Olevejored ersetzt (Cap. 8, 1). Die 2. Vershälfte ist dann wieder in zwei Glieder getrennt, deren erstes bei אָתָּה endet. Dies Wort erhält deshalb nicht nur *Athnach*, sondern auch, weil dieses hier Vershalbirer ist, pausale Penultimabetonung (vgl. Gen. 3, 19. 22, 12 u. ö.); jedoch bleibt das *Pathach*, ohne in Pausal-Kamez überzugehen (wie auch 25, 7. 40, 18). Kleinere Ruhepunkte werden bei אֲסַפְּרָה durch Klein-*Rebia*, den Stellvertreter des *Zinnor* als Untertrenner des Olevejored, bei יְיָ durch Groß-*Rebia*, bei אֵלַי durch *Dechi*, den Untertrenner des Athnach, und bei אֲנִי durch *Rebia mugrasch*, den Untertrenner des Silluk, angezeigt. Vor dem Dechî kommt dann zu אָמַר der Diener *Munach*, vor dem Athnach zu בְּנִי ebenfalls der Diener *Munach* und vor dem Silluk zu הַיּוֹם der Diener *Mercha*. Diese Accentuation gliedert also den Vers folgender Weise:

אספרה | אל־חק ||׀ יי || אמר אלי | בני אתה || אני | היום ילדתיך׃

Die 1. Vershälfte schließt trotz ihres geringen Umfanges mit der größtmöglichen Redepause: sie schließt die Aufforderung in sich, wol aufzumerken auf das, was in der zweiten Vershälfte Wichtiges gemeldet wird. In der 2. Vershälfte hat יְיָ den Großtrenner *Rebia*, nicht das minder trennende *Legarmeh*, um Gott als den Sprechenden recht hervorzuheben.

8 שְׁאַל מִמֶּנִּי וְאֶתְּנָה גּוֹיִם נַחֲלָתֶךָ וַאֲחֻזָּתְךָ אַפְסֵי־אָרֶץ׃

Der Vers zerfällt in drei Glieder. Das erste Glied endet bei מִמֶּנִּי mit Groß-*Rebia*, das zweite נַחֲלָתֶךָ mit *Athnach*, welches die erste Vershälfte schließt (weshalb נחלתך mit dem Pausal-Segol, statt נַחֲלָתֶךָ), und das Ende des dritten Gliedes grenzt Silluk ab. Als Untertrenner stehen vor dem Silluk bei וַאֲחֻזָּתְךָ *Rebia mugrasch* und vor dem Athnach bei גּוֹיִם *Dechi* mit seinem vorangehenden Diener *Munach* bei וְאֶתְּנָה. Nach dieser Accentuation, die bei dem 2. Satzgliede eine größere Trennung als bei dem ersten setzt, ist das *Vav* von ואחזתך

nicht rein copulativ, sondern begründend und 8^b also ein Nominalsatz[1] (vgl. Gen. 20, 3. 41, 21. Num. 21, 26. Dt. 19, 4 und dagegen Ps. 27, 14. 64, 9. 120, 1. Iob 3, 9).

9 תִּרְעֵם בְּשֵׁבֶט בַּרְזֶל כִּכְלִי יוֹצֵר תְּנַפְּצֵם׃

Der Vers theilt sich bei בַּרְזֶל mittelst *Athnach* in 2 Hälften. Bei תִּרְעֵם wird durch den Trenner *Dechî* eine kleinere Redepause angezeigt. Eine ebensolche findet bei יוֹצֵר statt, welches aber nicht einen Trenner bekommen konnte, weil in תְּנַפְּצֵם keine 2 Sylben dem Silluk vorangehen (Cap. 18, 2), יוֹצֵר hat darum den Diener *Munach* und das vorausgehende כְּכְלִי den Diener *Tarcha*. Bei בְּשֵׁבֶט steht dem *Athnach* dienendes *Munach*. Das Metheg von תִּרְעֵם ist orthophonisch.

10 וְעַתָּה מְלָכִים הַשְׂכִּילוּ הִוָּסְרוּ שֹׁפְטֵי אָרֶץ

Die Hälfte des Verses endet bei הַשְׂכִּילוּ mit *Athnach*. Vor dem *Silluk* ist bei הִוָּסְרוּ ein Einschnitt durch den Untertrenner *Rebia mugrasch* gemacht. Als Diener steht vor dem Silluk bei שֹׁפְטֵי das *Munach*, nicht Mercha, weil nämlich der Ton vermöge Tonrückgangs (נסיג אחור) auf der ersten Sylbe ruht (Cap. 4, 1). Vor dem Athnach sollte eigentlich bei מְלָכִים eine Redepause durch den Untertrenner *Dechî* (מְלָכִים) bezeichnet sein. Weil aber das Athnach-Wort keine zwei Vocale vor der Tonsylbe hat, so wurde das *Dechî* in einen Diener transformirt (Cap. 18, 4), so daß nun die Wörter וְעַתָּה מְלָכִים beide mit dem Diener *Munach* accentuirt sind.[2]

11 עִבְדוּ אֶת־יְיָ בְּיִרְאָה וְגִילוּ בִרְעָדָה׃

Bei בְּיִרְאָה ist der Vers mittelst des *Athnach* gespalten. Vor dem *Silluk* steht der Untertrenner *Rebia mugrasch* auf וְגִילוּ. Die unter עִבְדוּ אֶת־יְיָ stehenden Diener *Munach* folgen nach eben derselben Regel wie jene von וְעַתָּה מְלָכִים im vorigen Verse.

---

1) Dafür ließe sich auf den folgenden Vers verweisen, wo das תִּרְעֵם sich auf גּוֹיִם bezieht, also 8^b als untergeordnet betrachtet ist.

2) So richtig in Heidenheim's Ausgabe nach correctem Codex. Die gewöhnlichen Ausgaben haben וְעַתָּה מְלָכִים wonach also מלכים getrennt von ועתה sich zu השכילו neigt. Solche Accentuation ist aber insofern falsch, als überall wo das erste Wort *Dechî*, das zweite einen Diener und das dritte *Athnach* hat, das erste Wort den Hauptsinn der Rede ausdrückt, zu dem dann die zwei folgenden Wörter in Relation stehen; z. B. Ps. 18, 30. 34, 13. 41, 2. 139, 13. Spr. 1, 1. 31, 1. Iob 36, 25. Hier aber liegt der Rede Nachdruck auf מְלָכִים, dem zweiten Worte, wie z. B. in 6, 10. 30, 5. 89, 4. Spr. 5, 7.

12 נַשְּׁקוּ־בַר פֶּן־יֶאֱנַף וְתֹאבְדוּ דֶּרֶךְ כִּי־יִבְעַר כִּמְעַט אַפּוֹ אַשְׁרֵי כָּל־חוֹסֵי בוֹ׃

Das Ende der ersten Vershälfte wird bei אַפּוֹ durch *Athnach* angezeigt. Diese erste Vershälfte zerfällt dann wiederum in drei Glieder; das erste endet bei בַּר mit *Paser,* das zweite bei דֶּרֶךְ mit Groß-*Rebia* und das dritte mit *Athnach* bei אַפּוֹ. Kleinere Ruhepunkte sind noch vor dem *Silluk* bei אַשְׁרֵי durch *Rebia mugrasch* und vor dem Groß-Rebia bei פֶּן־יֶאֱנַף durch *Asla legarmeh* markirt. Auch dem כִּמְעַט vor dem Athnach kam eine kleine Sonderung zu, es hat aber keinen trennenden Accent erhalten, weil dem ihm folgenden Athnach-Worte die vor dem Tone gehörige Sylbenzahl fehlt (Cap. 18, 4). Die Diener im Verse sind nun vor dem Silluk bei כָּל־חוֹסֵי *Mercha,* welches, um das Zusammentreffen zweier Tonsylben zu verhüten, von *ultima* zur *penultima* zurückgesetzt ist (נסוג אחור), vor dem Athnach bei כִּי־יִבְעַר כִּמְעַט zwei *Munach* und vor dem Asla Legarmeh dessen Diener *Mehuppach* und zwar (nach Cap. 13, 9) beim eigenen Worte des Trenners (פֶּן־יֶאֱנַף). Vor dem Groß-Rebia steht über וְתֹאבְדוּ der Diener *Illui* (Cap. 11, 1 d); der Tonrückgang folgt dem zu כָּל־חוֹסֵי angedeuteten Gesetze. Dem kleinen *Paser*-Wörtchen בַּר ist das vorstehende vocalisch auslautende נַשְּׁקוּ־ mittelst *Makkef* angeschlossen. Theilen wir den Vers nach dem gegenseitigen Werthe seiner Trenner ein, so erscheint er in folgender Gestalt:

נשקו־בר ‖ פן־יאנף | ותאבדו דרך ‖‖ כי יבער כמעט | אפו ‖‖‖ אשרי | כל חוסי בו׃
1 2 1 2 1 2 3
I. II.

Die Trennung der 3 Glieder der ersten Vershälfte nimmt in aufsteigender Linie zu, so daß immer das folgende Glied in Beziehung zu dem vorhergegangenen tritt und hienach כִּי eher ‚wenn' als ‚denn' zu bedeuten scheint.

Psalm III.

1 מִזְמוֹר לְדָוִד בְּבָרְחוֹ מִפְּנֵי אַבְשָׁלוֹם בְּנוֹ׃

Bei לְדָוִד ist der Vers durch *Athnach* in 2 Hälften getheilt: *Olevejored* war hier nach der Regel Cap. 19, 4, c unzulässig. In der zweiten Hälfte finden sich vor *Silluk* zwei Sonderungen, eine minder trennende bei מִפְּנֵי mit *Mehuppach legarmeh* und vor diesem eine mehr trennende bei בְּבָרְחוֹ mit *Rebia mugrasch.* Diener sind vor *Athnach* das *Mercha* bei מִזְמוֹר und vor Silluk das *Illui* bei אַבְשָׁלוֹם (nach Cap. 4, 3).

2 וְיָ מָה־רַבּוּ צָרָי רַבִּים קָמִים עָלָי׃

Bei צָרָי ist der Vers durch *Athnach* halbirt. Vor diesem bewerkstelligt sich eine kleinere Wortabtheilung bei וְיָ durch den Untertrenner *Dechî* und in der 2. Vershälfte eine gleiche bei רַבִּים durch den Untertrenner *Rebia mugrasch.* Vor dem Athnach steht bei מָה־רַבּוּ der Diener *Munach* und vor dem Silluk bei קָמִים der Diener *Mercha* nebst *Zinnorith* (Cap. 4, 2).

3 רַבִּים אֹמְרִים לְנַפְשִׁי אֵין יְשׁוּעָתָה לּוֹ בֵאלֹהִים סֶלָה׃

Das *Olevejored* zeigt bei לְנַפְשִׁי das Ende des ersten Halbverses an. Ein kleineres Satztheilzeichen ist bei רַבִּים das *Zinnor,* der Untertrenner des *Olevejored.* Die übrigen Accente des Verses sind sämtlich Diener. Vor dem *Olevejored* steht nämlich bei אֹמְרִים das *Galgal* und vor dem *Silluk* haben die 4 vorstehenden Wörter die Diener *Mehuppach,* Klein-*Schalscheleth, Tarcha* und *Munach* (Cap. 4, 6). Eigentlich käme dem Worte בֵאלֹהִים der Untertrenner *Rebia mugrasch* zu und erhielten darnach die voraufgehenden 3 Wörter die Diener *Mehuppach Tarcha* und *Mercha* (אֵין יְשׁוּעָתָה לּוֹ בֵאלֹהִים wie 66, 20. 73, 1. 4). Da aber das *Silluk*-Wort den Ton vorn auf erster Sylbe hat, so mußte statt des *Rebia mugrasch* ein Diener gesetzt werden und zwar hier, zum *Silluk* passend, ein *Munach* (Cap. 4, 4 a). Die Accentfolge wäre sonach: אֵין יְשׁוּעָתָה לּוֹ בֵאלֹהִים; zwei *Tarcha* nacheinander können aber nicht eintreten, deshalb mußte auch bei יְשׁוּעָתָה das *Tarcha* mit *Schalscheleth* vertauscht werden. Eine weitere hiedurch herbeigeführte Ausnahme bildet das *Olevejored* der ersten Vershälfte. Denn nach der allgemeinen Regel sollte, wegen des aus lauter Dienern bestehenden Nachsatzes, der einführende Satz רַבִּים אֹמְרִים לְנַפְשִׁי mit *Dechî* und *Athnach* accentuirt sein (Cap. 19 § 4 a).

Die Accentuation will hervorheben, daß was 3[b] folgt als Aeußerung der Gegner aufzufassen ist; die Besetzung der ersten Vershälfte mit den höheren Accenten *Olevejored* und *Zinnor* gibt dieser die höchste Emphase[1], indem sie der Einführung der David alles Heil absprechenden Worte den Stempel tiefer Erregtheit aufdrückt. Ueber סֶלָה s. zu v. 9.

---

1) So ist überall, wo statt der gewöhnlichen Trenner ausnahmsweise höhere gesetzt sind, ein besonderer Nachdruck beabsichtigt, z. B. אֱלֹהִים statt אֱלֹהִים (66, 2), יְיָ statt יְיָ (97, 9), בני־אֶפְרַיִם statt בני־אֶפְרַיִם (78, 9) מלכותְךָ statt מַלְכוּתְךָ (145, 13).

4 וְאַתָּה יְיָ מָגֵן בַּעֲדִי כְּבוֹדִי וּמֵרִים רֹאשִׁי׃

Als Vershalbirer steht bei בַּעֲדִי der Großtrenner *Athnach*. Vor diesem gibt der Untertrenner *Dechî* bei יְיָ und vor dem Silluk der Untertrenner *Rebia mugrasch* bei כְּבוֹדִי eine kleinere Redepause an. Die Diener sind vor dem *Dechî* das *Munach* bei וְאַתָּה, vor dem Athnach das *Munach* bei מָגֵן und vor dem Silluk bei וּמֵרִים das *Mercha* mit davor gezeichnetem *Zinnorith* (Cap. 4, 2).

5 קוֹלִי אֶל־יְיָ אֶקְרָא וַיַּעֲנֵנִי מֵהַר קָדְשׁוֹ סֶלָה׃

Das Ende der ersten Vershälfte markirt bei אֶקְרָא das *Athnach*, nicht *Olevejored* aus dem in Cap. 19, 3c angegebenen Grunde. Bei קוֹלִי zeigt *Dechi*, der Untertrenner des Athnach, eine kleine Sonderung an. Auch bei קָדְשׁוֹ findet eine solche statt, obgleich das Wort einen dienenden Accent hat, der ihm nur wegen des folgenden bei der ersten Sylbe stehenden Silluk-Tones gegeben werden mußte (Cap. 18, 2). Die Diener im Verse sind darum vor dem Athnach bei אֶל־יְיָ ein *Munach* und vor dem Silluk bei קָדְשׁוֹ desgleichen *Munach*, bei מֵהַר *Tarcha* und bei וַיַּעֲנֵנִי *Mehuppach* mit voraufgehendem *Zinnorith* auf der offenen Sylbe (Cap. 4, 5c).[1] Das *Metheg* von קוֹלִי ist orthophonisch.

6 אֲנִי שָׁכַבְתִּי וָאִישָׁנָה הֱקִיצוֹתִי כִּי יְיָ יִסְמְכֵנִי׃

Das *Olevejored* theilt bei וָאִישָׁנָה den Vers in zwei Hälften. Die zweite zerfällt wieder in zwei Glieder, deren erstes bei הֱקִיצוֹתִי das *Athnach* anzeigt. Ein kleineres Satzglied ist bei שָׁכַבְתִּי angezeigt durch das Klein-*Rebia*, den Untertrenner des *Olevejored*. Ein gleicher Ruhepunkt ist bei יְיָ, welches aber wegen Mangels der gehörigen Sylbenzahl vor dem Silluk-Ton des folgenden Wortes keinen Trenner erhalten konnte. Die Diener des Verses sind darum vor dem Klein-Rebia bei אֲנִי das *Mercha* und vor dem Silluk bei den Wörtern כִּי יְיָ *Tarcha* und *Munach* (transformirt aus כִּי יְיָ). Die Eintheilung des Verses ist demzufolge:

אני שכבתי | ואישנה ||| הקיצותי || כי יי | יסמכני׃

so daß das letzte Satzglied vorzugsweise mit dem vorletzten, dem *Athnach*-Worte, nicht mit der ersten Vershälfte in Verbindung steht. Der Dichter sagt nach vorliegender Interpunktion, daß er, wenn er sich zum Schlafen hinlegt, der Hoffnung gewiß ist, wieder zu erwachen, dieweil Gott ihm dazu verhelfen wird.

1) Athias und andere Ausg. haben daher falsch וַיַּעֲנֵנִי mit *Rebia mugrasch*, welche Accentuation sich auch schon dadurch als Irrtum erweist, daß nach *Rebia mugrasch* keine zwei Diener vor Silluk stehen können.

7 לֹא־אִירָא מִרְבָבוֹת עָם אֲשֶׁר סָבִיב עָתוּ עָלָי׃

Bei עָם halbirt sich der Vers durch *Athnach.* Vor diesem bezeichnet der Untertrenner *Dechi* bei אִירָא und vor dem Silluk der Untertrenner *Rebia mugrasch* bei סָבִיב kleinere Satztheile. Die Diener sind vor dem Athnach bei מִרְבָבוֹת das *Munach,* vor dem *Rebia mugrasch* bei אֲשֶׁר das *Mercha* und vor dem Silluk bei עָתוּ, weil dieses auf erster Sylbe betont, das *Munach* (Cap. 4, 1). לֹא־ vor dem Dechî-Worte erhielt *Makkef,* keinen Diener, weil das Dechî-Wort den Ton auf zweiter Sylbe hat (Cap. 20, 1).

8 קוּמָה יְהוָה׀ הוֹשִׁיעֵנִי אֱלֹהַי כִּי־הִכִּיתָ אֶת־כָּל־אֹיְבַי לֶחִי שִׁנֵּי רְשָׁעִים שִׁבַּרְתָּ׃

Hier hat לֶחִי halbirendes *Athnach.* In 8ª kommen zwei Glieder vor, von denen das erste bei אֱלֹהַי mit Groß-*Rebia* endigt. Einen kleineren Ruhepunkt zeigt das *Asla legarmeh* bei יְהוָה an. Fernere kleinere Sonderungen wären bei אֹיְבַי und bei רְשָׁעִים zu bezeichnen gewesen; diese Wörter konnten aber, weil nach ihnen das Athnach und das Silluk nicht bei der dritten Sylbe des Wortes stehen, keine Trenner erhalten. So sind denn die Diener im Verse: vor dem Legarmeh bei קוּמָה *Mehuppach* unter der Tonsylbe und *Zinnorith* auf der vorhergehenden offenen Sylbe (Cap. 13, 8 d)[1], vor dem Groß-Rebia bei הוֹשִׁיעֵנִי das *Mehuppach* unter der Tonsylbe nebst *Zinnorith* auf der vorhergehenden offenen Sylbe (Cap. 11, 1 f), vor dem Athnach bei den 2 Wörtern כִּי־הִכִּיתָ אֶת־כָּל־אֹיְבַי zwei *Munach* und vor dem Silluk bei den 2 Wörtern שִׁנֵּי רְשָׁעִים *Tarcha* und *Munach.* Der Vers gliedert sich wie folgt:

קומה יי | הושיעני אלהי || כי הכית את כל איבי | לחי ||| שני רשעים | שברת׃

9 לַיי הַיְשׁוּעָה עַל־עַמְּךָ בִרְכָתֶךָ סֶלָה׃

Das *Athnach* bei הַיְשׁוּעָה theilt den Vers. Bei בִרְכָתֶךָ ist ein Ruhepunkt, der aber nicht mit einem Trenner bezeichnet werden konnte, weil bei dem folgenden Sillukworte der Ton auf die erste Sylbe fällt. So sind denn die Diener im Verse folgende: vor dem Athnach bei לַיי

1) Das Wort ist gegen die allgemeine Regel auf letzter Sylbe betont, um dieser dadurch mehr Ausdruck und Halt zu geben, weil sie auf einen Kehlhauch auslautet und die erste Sylbe des nachfolgenden Wortes (des statt יי zu lesenden אֲדֹנָי) wiederum mit einem Kehllaut beginnt. Auslaut und Anlaut würden bei schnellem Sprechen sonst leicht zusammentönen (קוּמְדֹנָי).

Mercha (Cap. 6, 1) und vor dem Silluk bei den zwei Wörtern עַל־עַמְּךָ בִרְכָתֶךָ *Tarcha* und *Munach.* Der Versgliederung: לִידִידֶיךָ הוֹשִׁיעָה || עַל עַמְּךָ בִרְכָתֶךָ | סֶלָה zufolge ist הוֹשִׁיעָה als eng, nicht blos äußerlich verbunden mit dem Gotteswesen betrachtet; denn in diesem Falle würde לִידִידֶיךָ הוֹשִׁיעָה mit *Dechi* vor Athnach accentuirt sein, wie z. B. in dem ähnlichen Versbau 2, 3. Ebenso zeigt die Pausal-Punctation des בִרְכָתֶךָ (vgl. zu 93, 1), daß dies Wort, obwol durch *Dag. forte conjunctivum* (nach der Regel des אתי מרחיק) das סֶלָה an sich ziehend, doch andererseits von demselben logisch getrennt sein will. In 3^b ist סלה im Sinne der Accentuation ein emphatisch verneinendes *unquam,* hier bekräftigt es, sinnverwandt mit אָמֵן, die ausgesprochene Bitte: „Ueber dein Volk komme dein Segen! So sei es immerdar!“ Denn סלה besagt der Ueberlieferung nach (*Erubin* 54^a) endlose Währung. In diesem Sinne heißt der Name Gottes in dem Gebetsstücke *Ahaba* (s. Baers Siddur *Abodat Jisrael* p. 81) חַגָּדוֹל סֶלָה „der endlos große.“

Excurse von J. G. Wetzstein.

I. Die Symbolik des Waschbeckens und des Schuhs.[1]

Zu Ps. 60, 10 (S. 432).

Die Worte „Moab ist mein Waschbecken und auf Edom werfe ich meinen Schuh" scheinen mir nach heutiger Anschauung in Syrien zu bedeuten: Moab ist das Gefäß, in welchem ich mir Gesicht und Hände weiß wasche d. h. das Land und Volk, in welchem ich mir (durch seine Besiegung) Glanz und Ruhm erwerbe, und Edom verurtheile ich zu einer schimpflichen Knechtschaft.

Der prägnanten Dichtersprache genügt die Erwähnung des Waschbeckens zur Vergegenwärtigung des dem Semiten so geläufigen Bildes „sich weiß waschen" d. h. sich Ansehn verschaffen. Bei arabischen Dichtern ist die Metapher, sich im Blute der Feinde weiß waschen (بيَّض وَجْهَه بدم العِدا), nicht selten, und die Redensart „die Schmach mit dem Schwerte von sich abwaschen" (غسَّل عنه العار بالسيف) ist sprichwörtlich, s. Scaliger, *Prov. arab. cent.* II p. 38. Ein Diener macht sein Gesicht weiß durch Pflichttreue, ein Krieger durch Heldenmut, ein König durch Siege. Wo wir Jemandem ein Lebehoch bringen, da bringt ihm der Araber das weiße Banner (*râja bêdâ*) d. h. er ruft: Gott mache sein Gesicht weiß! vgl. DMZ XXII S. 111. Daß auch den Hebräern die bildliche Redeweise des sich Weiß waschens eine geläufige war, sieht man aus Ps. 51, 9. Jes. 1, 16—18. Iob 9, 30. Spr. 30, 12, und eine Besiegung der Moabiter mußte wol einem israelitischen Könige vor seinem Volke den *candor faciei* (بَيَاض الوجه) verleihen. Entgegengesetzt ist der *nigror faciei* (سَوَاد الوجه), welcher durch alles Böse und Häßliche, was man thut oder leidet, bemerkt wird. Von Muhammed hat man den Ausspruch, die Armut habe ein schwarzes Gesicht in dieser und jener Welt, und Burckhardt bemerkt

1) Die folg. drei Excurse sind von dem Verf. derselben durchaus revidirt und um vieles erweitert. *Del.*

zu Nr. 127 seiner Sprichwörter, ein Vater scheide von seinem Sohne mit den Worten: Schwärze mein Gesicht nicht d. h. mache mir keine Schande! Da schon das Abschlagen einer Bitte, eine mislungene Vermittelung, die Nichtannahme eines Geschenks, ja die Nichterwiederung des Grußes das Gesicht des Bittenden, Vermittlers, Gebers und Grüßenden schwärzt, so kommt es, daß man dem Ausdruck, wie dem Geschwärzten selber in einer syropaläst. Ortschaft unaufhörlich begegnet; vgl. auch Freytag, *Prov. arab.* Vol. III. p. 239 (Nr. 1435 u. 1436) u. p. 534[1]; Rostgaard, *Philos. pop. arab. ed. Kallius* p. 48; Bastian's Zeitschr. f. Ethnologie 1873. S. 293.

Das zweite Hemistich anlangend, so mag der Dichter durch das Bild des Waschbeckens auf das des Schuhes geleitet worden sein, da in einem städtischen und bäuerlichen *menzûl* (Empfang-, Gast- und Speisezimmer) wie heutigentags so auch im Altertume der Standort beider derselbe sein mochte, nämlich die *ʿataba*[2].

Der Schuh ist dort zu Lande das Symbol der Gemeinheit, Verächtlichkeit und des schimpflichen Unterworfenseins und ebensowenig wie das obscöne *charâ* ‚Koth' erwähnt man den Schuh, ohne sich durch Hinzufügung der Worte: *agellak Allâh* „verherrliche dich Gott!" dem

---

1) In Nr. 1436 hat Freytag das Wort *sawâd* irrig durch *opes* übersetzt. Das Sprichwort heißt: Schwärze über Schwärze d. h. Unglück über Unglück macht das Herz blind d. h. bricht den Lebensmut und die Thatkraft. In Damask sagt man in diesem Sinne: *eṭ-ṭafar jʿammî el-ḳalb* „die Armut macht das Herz blind."

2) Das *menzûl* ist, wie man aus der zu Nr. 764 der Burckhardt'schen Sprichwörter gegebenen Zeichnung sieht, zweitheilig; die ungleich größere Hälfte (bei Burckh. *a*) heißt der *dîwân* und hier sitzen die Gäste auf Sophas oder Teppichen; die kleinere Hälfte (*b*) ist um eine bis drei Stufen niedriger und heißt die *ʿataba*, in Aegypten *derḳâh* „die Thürpartie", weil man beim Eintritt ins *menzûl* zunächst in die *ʿataba* kommt. Hier stehen die Sclaven, Diener und alle geringgeschätzten Leute, die sich nicht unterstehen zum Diwan selber hinaufzusteigen; hier stehen auch die Schuhe der Obensitzenden. Die *ʿataba* hat in der der Thüre entgegenstehenden Wand eine mit zwei Fächern versehene Nische, welche *maṣabb* „Gießort" (*fusorium*) heißt; in seinem unteren Fache steht das vor und nach jeder Mahlzeit nöthige Waschbecken, *leken* (لَكَن), in Aegypten *ṭišt* (طِشْت) genannt. Es besteht immer aus Messing oder verzinntem Kupfer und ist oft mit getriebener Arbeit geschmackvoll verziert. In den Städten hat es gewöhnlich einen doppelten Boden; der obere ist herausnehmbar, siebartig durchlöchert, um das gebrauchte Wasser verschwinden zu lassen und hat in der Mitte eine tassenförmige Erhöhung zum Einlegen der Seife. Im oberen Fache des *maṣabb* stehen die Wasserkrüge und Trinkschalen, nach Form, Stoff und Benennung sehr verschieden. Auf dem Lande sieht man statt des *maṣabb* häufig einen hölzernen vierbeinigen Ständer, *kursî* genannt, auf der *ʿataba* stehen, welcher unten das Waschbecken und oben den großen ovalen Wasserkrug (*ḥokk* oder *gubb* oder, wenn kleiner, *garra*) trägt. Da das Waschbecken immer ein Luxusartikel ist, den sich Manche versagen müssen, so fehlt dasselbe in den kleineren ländlichen Haushaltungen. Diese haben in der dem *dîwân* gegenüberstehenden Wand der *ʿataba*, ca. 2 Fuß über dem Estrich, eine runde Nische, in welcher der *ḥokk* mit dem Trinkgefäße, der etwa 1 Liter fassenden *kêla*, steht. Wo das Waschbecken fehlt, wird den Gästen das Wasser entweder auf der *ʿataba* oder vor der Thüre des *menzûl* mit der *kêla* unmittelbar auf die Hände (bei Wassermangel nur auf die rechte, mit welcher gegessen wird) gegossen.

Hörer gegenüber zu salviren.[1] Das Sprichwort *aḏall min en-naʿal* „verächtlicher als der Schuh" findet sich bei Freytag, *Prov.* I p. 514 und das gleichbedeutende *aḏall min el-ḥiḏâ* ebendas. p. 516. Zum erten citirt Meidânî zwei Dichterverse; der eine heißt: „die Wange der Kuleibiten unterzieht sich leichter der beschimpfenden Berührung als der (niedergetretene) Schuh", der andere ist: „Gewöhnt an langjährige Schmach fügen sie sich leichter den Fußtritten, als der Schuh" Hierher gehört auch (Freyt. *Prov.* III p. 513): *jâ ḥabbaḏâ el-muntaʿilûna ḳiâmâ* „o wie schön ist es, sich die Schuhe stehend anzuziehen!" d. h. mit dem Pöbel zu verkehren, ohne sich selbst gemein zu machen. Ein damasc. Sprichwort heißt *el-gehennam bên el-bawâbîg* „die Hölle ist unter (*inter*) den Schuhen", d. h. das Gefühl, ungeehrt und verurtheilt zu sein, an dem Orte stehen zu müssen (nämlich auf der *ʿataba*, s. S. 381 Anmerk. 2) wohin die Andern ihre ausgezogenen Schuhe werfen, kommt der Höllenpein gleich. Wenn es schon ein Schimpf ist, mit dem Schuhe zusammengestellt zu werden, so ist es ein noch größerer, mit ihm geschlagen zu werden. Vor einem Feinde gewarnt ruft der Araber, um die größtmögliche Geringschätzung dieses Feindes auszudrücken: *bâbûgî ʿalâ râsuh*[2] „meinen Schuh auf seinen Kopf!" Ein entlassener Diener läßt seinen Herrn um Wiederaufnahme bitten und dieser antwortet dem Vermittler: *jegî wa-jaʾchoḏ surmeiati ʿalâ ḳafâh* „er komme, wenn er meinen Schuh auf seinen Kopf haben will" d. h. ich würde ihn auf die schimpflichste Weise wieder fortjagen. Von einem durchtriebenen Menschen sagt man in Damask sprichwörtlich: *ḍarab cś-Śêtân elf bâbûga* „er schlug den Satan tausendmal mit dem Schuh"

1) Im Altarabischen ist נַעַל sowol Singular als Collectiv; so wird es auch im Hebräischen sein und das Vorkommen des Duals spricht nicht dagegen. Die neuere Sprache hat noch das *nomen unitatis* נַעֲלָה, aber die Beduinen vermeiden gerne beide Worte wegen des Anklanges an das ihnen schreckliche לַעֲנָה „Fluch", doch brauchen sie jenes, wo sie dieses meinen und sagen *ʿalêh en-naʿăla* „über ihn der Schuh!" (oder das Hufeisen, denn auch dieses bedeutet *naʿl*) im Sinne „über ihn der Fluch!" Darauf basirt sich auch das Sprichwort: *el-weled el-charâ jegib li-aḥĕluh en-naʿăla* „das schmutzige Kind bringt den Seinigen den Schuh" d. h. das schlechte Kind bringt über die Seinigen den Fluch (vgl. Tantawi's *Traité* p. 119). Den *Naʿăl* findet man fast nur noch bei den Nomaden und den *Ḳarâwina* (Bewohnern der Wüstendörfer); er wird nebst den Riemen (*śirâk*) aus der frischen Haut eines geschlachteten oder gefallenen Kameels geschnitten, und noch feucht an den Füßen befestigt, damit er im Trocknen die Form derselben annimmt. Die syrischen Bauern tragen jetzt die eine Spanne hohe rothe oder gelbe *gezma*, eine Art Stiefel, und die ärmeren Städter die bis zum Knöchel reichende rothe *surmeia*, einen wirklichen Schuh, während die wolhabenderen den gelben Unterschuh (*ḳalśin*) und den rothen Ueberschuh (*bâbûga* coll. *bâbûg* und *bawâbîg*) tragen. Diese 4 Fremdworte lassen auf einen ausländischen Ursprung der Sache schließen; doch mag die einfache *Surmeia*, welche auch *merkûb* (מַרכוּב) heißt, in den syr. und paläst. Städten uralt sein. Daß man bei den Hebräern unter נַעַל auch den wirklichen Lederschuh begriff, ist nach Amos 2, 6. 8, 6 kaum zweifelhaft.

2) Statt *bâbûgi* sagt man auch *surmeiatî* und auf dem Lande *gezmatî*. Diese prahlerische Phrase ist dem gemeinen Volke sehr geläufig, doch habe ich sie Niemanden verwirklichen sehen.

d. h. der Satan war sein Schüler, blieb aber seinem Meister gegenüber ein solcher Stümper, daß ihn dieser auf die verächtlichste Weise behandelte, durch die gemeinste Strafe heranzubilden suchte. Nach *Baǵawî's* Commentar zur Koranstelle Sur. 4, 20 besteht die traditionelle Strafe des Ehebruchs für den ersten Fall in Scheltworten und Schlägen mit dem Schuh (بالتعيير والضرب بنعال).

Hieße es nun in der Psalmstelle „Edom ist mein Schuh", so würde dies nach dem Gesagten bedeuten „ich trete es nieder", und dasselbe scheint mir das dramatische Schuhwerfen, nur ungleich effectvoller und stärker, auszudrücken. Im Schuh wirft der Dichter dem Todfeinde das ihm decretirte Loos, die staatliche und nationale Vernichtung, das Helotentum zu. Die Erfüllung dieser Androhung lesen wir 1 Kön. 11, 15 u. 16; denn daß der Psalm von David sein will, ist nicht zweifelhaft. Man würde sich irren, wollte man der gewählten Formel einen schwächeren Sinn unterstellen. Zur Bezeichnung der bloßen Unterwerfung würde ein Ausdruck wie „auf Edom setze ich meinen Fuß" oder „über E. werfe ich das Joch" gebraucht worden sein. Die neuere Exegese nimmt an, das Schuhwerfen symbolisire die einfache Besitzergreifung. Von gewissen in Abessinien und Indien geltenden Gebräuchen, auf welche man sich bei dieser Annahme beruft (s. oben I, 432. Anmerk. 2), wird man füglicher absehen, da sich die Anschauungen der alten Hebräer schwerlich durch die der Schwarzen und der Hindu's illustriren lassen; wichtig nur erscheint, was Hitzig (Psalmen II, S. 33) in folgender Bemerkung zusammenfaßt: der Schuh gelte als Symbol der Sache, die einen Herrn hat, denn man sage von einer Geschiedenen: sie war mein Schuh und ich zog ihn aus" (Burckhardt, Beduin. p. 91), ihn ausziehn bedeute also sich eines Eigentums begeben, laut Dt. 25, 9. Ruth 4, 7 f., und ihn auf Etwas werfen besage: davon Besitz ergreifen. Indessen muß zu dem Citate aus Burckhardt constatirt werden, daß es eine Redensart ist, von welcher Variationen vorkommen. Das wegwerfende Bild des Schuhs braucht nur der Pöbel, und auch der nur dann, wenn er durch beleidigende Vorwürfe gereizt, oder von Haß gegen die Geschiedene oder deren Familie erfüllt ist. Der Hauranier sagt in diesem Falle Vorwürfen gegenüber: *tôbî wa-śalaḥtuh* „mein Hemde wars, und dieses habe ich ausgezogen." Ein Vater oder Bruder, der seine als Jungfrau verführte Tochter oder Schwester getödtet hat (was Landessitte ist), weist fremde Vorwürfe mit der stehenden Phrase zurück: *iṣbâ'î wa-ḳaṭâ'tuh* „mein Finger wars, und den habe ich abgeschnitten", oder: *iṣbâ'î wa-ʿâb, ḳaṭâ'tuh* „mein Finger wars, und dieser wurde schadhaft; ich schnitt ihn ab", d. h. es war mein Fleisch und Blut, kein fremdes, wozu also mich zur Rede setzen? Aber auch die beiden Bibelstellen scheinen jener Erklärung wenig günstig zu sein. In Dt. 25, 9., wo die verschmähte Wittwe ihrem Schwager den Schuh auszieht und ihm ins Gesicht speit, will sie ihn einfach beschimpfen. Ginge mit dem Schuh das Selbstbestimmungsrecht auf sie über, so mußte, da sie sich dasselbe nicht selber nehmen kann, der Akt des Schuhausziehens nicht von ihr, sondern von ihm geübt werden, und wenn der

Mann von da ab der Barfüßler hieß, so würde dieser Beiname keine Brandmarkung mehr sein, was er doch augenscheinlich sein soll, sondern bedeutete weiter nichts als den Besitzlosen, was keinen Sinn hätte. Das Schuhausziehen will hier also gewiß sagen: Wie du den verstorbenen Bruder und seine Wittwe verachtest, so müssest du jenen Verachteten und Elenden gleichen, denen das schlechteste Kleidungsstück, der Schuh, fehlt und die auf dem scharfen und erhitzten Gestein, in Schnee, Regen und Koth barfuß gehen müssen. Sehr verschieden von dieser Stelle ist Ruth 4, 7. 8. Hier überreicht ein Mann seinen Schuh einem andern Manne allerdings zum Zeichen der Uebertragung einer Berechtigung, ohne daß jedoch der Schuh als solcher das Symbol des Eigentums überhaupt wäre. Das Eigentum (ar. *el-ḥalâl*) ist dem Semiten etwas Heiliges, mit dem der wie heute so im Altertum unreine Schuh (Moses mußte ihn auf Ḥôreb ausziehen) nichts gemein hat.[1] Vielmehr ist seine Ueberreichung nur das sichtbare Zeichen des Aktes der Uebergabe und Uebernahme (des *teslîm* und *tesellum*), durch welche Verkauf, Verzicht oder Schenkung eine zu Recht bestehende Thatsache wird. Wählte man dazu ein Kleidungsstück, weil man sich damit eines wirklichen Besitzes scheinbar entäußerte, so konnte dies auch ein anderes Stück sein; darf man aber von dem einfachen Anzuge der heutigen Bewohner Palästina's und Syriens auf den des bibl. Altertums schließen, so würde häufig, besonders auf dem Lande, außer dem Schuh nur noch die Kopfbinde und der Mantel disponibel geblieben sein, aber die erstere (ar. *ʿamâma*) ist das Symbol der persönlichen Ehre, die sich nicht veräußern läßt, und den Mantel (ar. *maślaḥ* v. שָׁלַח ausziehen) wird man in der heißen Jahreszeit nicht immer bei sich gehabt haben, abgesehen davon, daß für die Wahl des Schuhes noch seine Verächtlichkeit sprach, welche besagte, daß man sich von dem entäußerten Objekte leicht trenne und es dem Andern von Herzen gönne.[2]

---

1) Will sich der Nomade ein „Haus" بيت kaufen, so läßt er das Zelttuch nicht mit der Elle messen, sondern er legt es sich um den Oberkopf und zählt nach Kopfperipherien, womit er sagen will, daß ihn sein Eigentum über Kopf und Auge gehe (*ʿal-er-râs wal-ʿain*). Wird bei einem größeren Feste der Schwerttanz aufgeführt, so haben die einzelnen Verse der dabei gesungenen Kaside nur den einen unveränderlichen Refrain *jâ ḥalâlî jâ mâlî* „o mein Eigentum, o mein Besitz!" Der arab. Stadt- und Dorfbewohner schwört bei seinem Eigentum, wie er bei seinem und seiner Kinder Leben schwört.

2) Bei den Nomaden wird zum Zeichen, daß der Handel um eine zu verkaufende Herde abgeschlossen ist, von dem Verkäufer in Gegenwart von Zeugen dem Käufer ein Stab (*ʿaṣâh*) überreicht, welcher das Symbol nicht des Besitzes, sondern der Herde ist. Bei allen Stämmen des Ostjordanlandes und der Trachonitis heißt eine Abtheilung von 200—500 Schafen oder Ziegen, wenn sie ihren besonderen Hirten hat, ein Stab (عصاة); der und der besitzt vier, sechs, acht Stäbe (عُصِى).

II. Ueber den Vogelnamen דרור.

Zu Ps. 84, 4 (II S. 75).

Saadia erklärt דְּרוֹר durch das arabische دُورِيَّة, ein Wort, an dessen Richtigkeit man gezweifelt hat. Es ist jedoch vollkommen richtig, denn in Syrien und Palästina heißt der gemeine Sperling دُورِيّ *dûrî*, wovon das *N. unit.* دُورِيَّة. Das Wort ist ein *Nom. relat.* von دُور, dem Plural von دَار „das Gehöfte“ und bedeutet eigentlich „in Gehöften wohnhaft“; so bringt der *Ḳâmûs* (unter دار) die Redensart مَا بِهِ دُورِيّ (von einer verödeten Ortschaft gebraucht) „es ist kein Gehöfte bewohnendes Wesen drin“, wo wir sagen würden „keine lebende Seele“. In dieser Redensart wechselt es beliebig mit دَارِيّ, دَيَّار und دَيُّور, die gleichfalls Denominativa von دَار und Synonyma von *dûrî* sind. In der Sure *Nûᵃḥ* erklären die Korancommentare übereinstimmend das W. دَيَّار mit نَازِل دار „Gehöftbewohner.“ Als *nomen relationis* ist *dûrî* eigentlich Adjectiv, welches erst in Verbindung mit dem W. *ʿasfûr* (syr. Ausspr. v. عصفور), dem Collectivnamen für die ganze Masse der kleinen zwitschernden und singenden Vögel, zur speciellen Bezeichnung der *avicula domestica* d. h. des Haussperlings wird. Doch läßt man das W. *ʿasfûr* weg, so daß *dûrî* zum Substantiv wird; ebenso sagt man *ṣifrî* der Emmerling, *ḥimrî* der Rothschwanz, *siâgî* der Heckensperling, *zurâʿî* (eig. *arvensis*) die Feldlerche, anstatt *ʿasfûr ṣifrî* „der gelbe Vogel“ u. s. w.

Das Wort *Dûrî* ist eine recht charakteristische Benennung des Sperlings, welcher in großen Völkern die Dörfer bewohnt, wo ihn das anstehende und auf den Tennen im Freien liegende Getreide die eine Hälfte des Jahres mästet, während er in der andern in den Höfen der Häuser Nahrung findet. Er nistet in den Wänden, indem er zwischen den Luftziegeln den Lehm herausgräbt. Weil diese Löcher den Mauern schaden, so werden sie alljährlich einmal verstopft, wobei die ausgenommenen Vögel immer eine reiche Mahlzeit geben, die einzige übrigens im Jahre, denn mit dem Sperlingsfange gibt sich auf dem Lande nicht leicht Jemand ab. Nur in den Hafenstädten ermöglichen die vielen Getreideböden der Kaufleute eine eben so leichte wie ergiebige Sperlingsjagd. Sie werden auf eine sehr geschickte Weise in Bindfadennetzen gefangen und lebendig zu Markt gebracht; wie ehemals (vgl. Matth. 10, 29. Luc. 12, 6) sind sie noch heute billig, mit Ausnahme einiger Monate, in denen sie fett und als Leckerbissen gesucht sind.

Eine andere Frage ists, ob der *Derôr* auch wirklich dem *Dûrî* entspricht? Unmöglich wäre dies, wenn das in Ps. 84, 4 u. Spr. 26, 2 mit

Derôr verbundene *Ṣippôr*, wie man annimmt, den Sperling bedeutet. Aber ist denn צִפּוֹר der Sperling? Kann ein Wort, womit die Bibel so verschiedene Arten von Vögeln bezeichnet, der Name einer besondern Species sein? Gewiß nicht! Aber es verhält sich mit ihm, wie mit dem arab. *ʿaṣfûr*, welches auch, wie erwähnt, der kleine Vogel überhaupt, in der Umgangssprache aber der Sperling ist, weil dieser in dem baumarmen und mit Raubvögeln angefüllten, folglich an Singvögeln Mangel leidenden Lande der gewöhnliche, überall sicht- und hörbare und an vielen Orten (besonders in den Gebirgsdörfern) neben der Schwalbe ausschließliche Repräsentant der kleinen Vögel, also der *ʿaṣfûr zaṯ' ἐξοχήν* ist. Man sagt nicht: *kiśś ed-dûrî* (كشّ الدورى) „jage die Sperlinge weg", sondern *kiśś el-ʿaṣâfîr;* doch — und das ist wohl zu beachten — drückt man sich auch nicht anders aus, wenn die zu verjagenden Vögel etwa Schwalben, Staare, Lerchen und keine Sperlinge sind. Nur da, wo man den Sperling von andern kleinen Vögeln unterscheiden will, kann man ihn nicht *ʿaṣfûr* sondern nur *dûrî* nennen; ja man würde ihn in diesem Falle sogar dem *ʿaṣfûr* gegenüberstellen, z. B. in der Redensart *mâ niṣṭâd el-ʿaṣfûr siwâ ed-dûrî* „wir fangen mit Ausnahme des Sperlings keinen *ʿaṣfûr* (keine kleinen Vögel)." So wird man auch *ṣippôr*, wo eine Unterscheidung der Species unnöthig war, immer vom Sperlinge gebraucht haben. Wenn man nach Hiob 40, 29 den *Ṣippôr* zum Spiele der Kinder an einen Faden band, so konnte das nur der Spatz sein, gegen den man seiner Zudringlichkeit und seines zäheren Lebens wegen auch dort weniger zart ist; auf den Wochenmärkten in Beirût bieten die Gassenjungen Sperlinge feil, die 4 oder 6 zusammen mit den Beinen an einen Bindfaden gebunden über den Köpfen der Verkäufer flattern. Müßten wir aber mit Saadia *derôr* für den Specialnamen des Sperlings halten, so könnte *ṣippôr* in beiden Bibelstellen selbstverständlich nur die weitere Bedeutung haben. Der Sinn würde die Deutung Saadia's wohl zulassen; die Erwähnung des Sperlings hinter dem denkbar größeren *Ṣippôr* würde an beiden Stellen den Gedanken verstärken. Worauf stützt sich nun Saadia's Deutung? Gewiß ist sie nicht ein bloßer Einfall, veranlaßt durch die Aehnlichkeit von *derôr* und *dûrî;* wahrscheinlich beruht sie auch nicht auf der Annahme, *derôr* sei eine defectiv (wie פָּרוּר von פּוּר) geschriebene und darum falsch punktirte oder durch den Gebrauch abgegriffene פַּעֲלוּל-Form von דּוּר „wohnen", obschon neben den oben erwähnten Intensivis דַּוָּר und דַּיּוּר auch ein דִּירוּר als Denominativ v. דִּיר (= דּוֹר Wohnhaus) „der immer an den Häusern haftende" d. h. der Haussperling an sich wol möglich sein würde. So heißt im Arab. die Amsel *śaḥᵃrûr* (= צִפּוֹר שְׁחָרוּר) „der ganz schwarze Vogel", und in Damask sind die *bêtûtijât* (בִּיתוּתִיּוֹת) diejenigen öffentlichen Buhldirnen, welche im Gegensatze zur Vulgivaga nur in ihren Häusern anzutreffen sind. Für diese Ableitung könnte man eine Talmudstelle (Trakt. *Bêza* III, 1) verwerthen; sie heißt: למה נקרא שמה צפור דרור מפני שדרה בבית כבשדה „warum nennen wir den Vogel *Ṣippôr derôr?* Weil er im Hause wie auf dem Felde wohnt;"

denn das Part. דָּרָה (von הוּר) gibt sich ganz den Anschein, als beabsichtige es die Etymologie von *derôr* zu geben. Unzweifelhaft wäre dies, wenn כבשׁדה fehlte; man müßte dann wirklich übersetzen: „er heißt die *avicula domestica,* weil er im Hause wohnt". Aber der Zusatz כבשׁדה entkleidet das W. דָּרָה jener Absichtlichkeit, so daß die Stelle gerade das Entgegengesetzte aussagt, nämlich: er heiße der Vogel der Freiheit (vgl. die Redensart קָרָא דְּרוֹר לְ) d. h. der freie Vogel, weil er im Hause wie im Freien wohnt (nistet). Ungeachtet dieses Quidproquo werden wir uns nicht irren, wenn wir diese Talmudstelle und Saadia's Deutung in eine historische Beziehung zu einander setzen und annehmen, daß ihn die Worte שׁדרה בבית כבשׁדה direkt auf den *dûrî* geführt haben. Zwar gestattet die talmudische Definition, neben dem Sperling noch an die Taube und Schwalbe zu denken; die erstere (ar. *ḥamâm*) nistet ebensowohl in den Wohnungen, wie in Höhlen, Felsen- und Brunnenwänden, aber sie wird durch Spr. 26, 2, wo der *derôr* nur ein verächtliches, unbeachtetes Vögelchen sein kann, unmöglich gemacht. Die Schwalbe (ar. *senûnû*) baut ihre Nester mit Vorliebe weniger an die Außenseite der Häuser, wie bei uns, als vielmehr im Innern der Wohnzimmer an das Gebälk der Decke, durch die offenen Fenster oder Thüren aus- und einfliegend. Auf den Dörfern sieht man oft mehr als ein halbes Dutzend Nester in einer einzigen Stube. Bei der allgemeinen Pietät gegen diesen Vogel sieht man von seiner Verunreinigung der ohnehin nur dürftig (häufig nur mit einer Binsenmatte) möblirten Zimmer ab. Aber an die Schwalbe zu denken mochte Saadia durch Stellen wie *Negaïm* XIV, 1 verhindert werden, wo die bei der Reinigung des Aussätzigen verwendeten beiden reinen Vögel (Lev. 14, 4) שׁתי צפורים דרור genannt werden; die Schwalbe (סְנוּנִית) war nach Sifra zu Lev. 14 ebenso wie der עֹרֵב und זָרְזִיר unrein. So blieb nur der Sperling übrig, welcher nach Luc. 12, 6 rein war. Auch heißt es vom *derôr* (Jalkût zu Lev. 14), daß er vom Brode des Menschen esse, was keineswegs auf die Schwalbe, welche sich nur von Insekten nährt, wohl aber sehr gut auf den der Erndte so schädlichen Sperling paßt. So wenig es nun auch zweifelhaft sein kann, daß sich Saadia's *dûrî* auf die ältere Auctorität der Mischna stützt, so wenig läßt sich doch behaupten, daß diese Deutung im Talmud die gewöhnliche ist. Nach einigen Stellen, die mir vorliegen, dachte man sich unter dem *derôr* nicht eine bestimmte, sondern mehrere Gattungen kleiner und, wenn auch in den Häusern nistend, doch menschenscheuer Vögel; nach andern Stellen war er die Schwalbe und für Lev. 14, 4, wo man einen reinen Vogel brauchte, statuirte man eine besondere, קופלי genannte Schwalbenart, welche eßbar war, also wohl mit dem *κύψελος* einerlei sein wird; auch in Frankreich gilt die Höhlenschwalbe besondes im Herbste, wo sie sehr fett ist, für einen Leckerbissen.

Aber auch abgesehen vom Talmud, dessen naturhistorische Bestimmungen dem Nichteingeweihten oft wunderlich vorkommen, ist man sehr geneigt, der Ansicht von Gesenius (Thes. p. 355) beizupflichten, welcher den *derôr* in beiden Bibelstellen für die Schwalbe nimmt. Beidemal

paßt die Verbindung der Schwalbe mit dem Sperling — was in diesem Falle *ṣippôr* sein würde — vorzüglich: Spr. 26, 2 sind beide die sprichwörtlich kleinen und, weil überall gegenwärtig, die gleichgiltigsten Vögel; für Ps. 84, 4 sind sie die eigens in Häusern und Tempeln nistenden; so sagt ein Damascener Sprichwort vom Heuchler, er gleiche der Schwalbe, welche Gott preist und die Moscheen beschmutzt (مثل السنونو يسبّح اللّه وينجّس الجوامع). Der Name *derôr* — von der Wurzel דרר, welche im Arabischen frei, leicht und schnell fließen, laufen, fliegen bedeutet — würde, wenn auch für den Sperling nicht unpassend, doch für die pfeilschnell hinschießende Schwalbe besonders bezeichnend sein. Und hätte auch die Schwalbe in dem zweimal vorkommenden, aber beidemal nach Form und Bedeutung unsichern סוּס oder סִיס schon ihren Namen, so konnten die beiden Wörter ursprünglich zwei verschiedenen palästin. Völkerschichten angehören, wie man ja auch heutigentags das arabische *chaṭṭâf* (beduin. *ch^{u}wêṭif*) und syrische *senûnû* (bed. *snênû* und *snênûwa* st. *s^{u}nêǰnûwa*) gleichberechtigt und häufig nebeneinander gebraucht. Und sollte der *ṣippor derôr* wirklich, wie es der Talmud thut, mit דרור *manumissio* in Verbindung gebracht werden müssen, was weder unmöglich sein, noch der Analogie entbehren würde[1], so kann er recht gut die Schwalbe sein, welche von den Menschen keine, von den Thieren wenig Nachstellungen zu fürchten hat. Selbst der Raubvogel *naṣaṣ* (قَصَص), der unermüdlichste Sperlingsjäger, greift, wie man mir in dem 5 Stunden OSO von Damask gelegenen Städtchen *Ġuzlânîja* (wo dieser kleine Räuber seiner prächtigen Farben und seiner Munterkeit wegen gehegt wird, so daß er die ganze Ortschaft anfüllt) versichert hat, niemals eine Schwalbe an.

Die Turtel (ar. *turǧul* = τρυγών), welche man auch in *derôr* vermutet hat, ist bekanntlich im Syr. und Pal. heimisch und in größeren wasserreichen Laubholzgärten (z. B. in der *Ġûṭa* von Damask) nicht selten, wo sie in den Gipfeln hoher Bäume nistet und ihr melancholisches Gurren hören läßt. Sie ist sehr scheu und schwer zu schießen. Sprichwörtlich würde sie das Symbol der einsamen Klage sein, aber nimmermehr paßt sie zu Spr. 26, 2. Da sie beim hebräischen Opferdienst starke Verwendung fand, so werden die Leviten, um dem Bedarfe zu genügen, viel Turtelzucht getrieben, auch wol ganze Häuser voll künstlicher Hecken in der Nähe des Tempels gehabt haben; daß aber die Turteln im Tempel selbst genistet haben sollten, so daß sie gleich den in den heutigen Moscheen hin und wieder gehegten Haustauben frei aus- und eingeflogen wären, eine solche Vermutung kann nur Jemand haben, der die Naturgeschichte dieses Vogels nicht kennt. Der *derôr* in Ps. 84, 4 kann nicht die Turtel sein.

---

1) Die Araber lassen dann vor dem Namen ein *abû*, *ḏû*, *ḏî* (דִּי־, הַ־, אֲבִי־) „Besitzer“ weggefallen sein. Die Haubenlerche heißt *ʿaṣfûr abû ḳumbara* „der mit der *ḳumbara* d. h. *crista* versehene *ʿaṣfûr*“, aber gewöhnlich nennt man sie nur *ḳumbara*, collect. *ḳumbar* (beduin. *ḳ^{u}nêbir*); vgl. Burckh. Sprichw. Nr. 662 u. 767.

III. Ueber die landwirthschaftliche Bedeutung des Wortes מענה.

Zu Ps. 129, 3 (II, S. 279) vgl. zu Ps. 65, 11 (I, 453 f.).

Das Wort מַעֲנָה, arabisch مَعْنَاة, bedeutet einen Streifen Ackerland, den der Pflüger auf einmal in Angriff nimmt, an dessen beiden Enden also das pflügende Gespann immer anhält, sich umwendet und eine neue Furche beginnt. Die Länge der *maʿnâh* ist mithin gleich der Länge der Furchen. Da der gewöhnliche palästinische Stier kleiner und schwächer als der unsrige ist, und unter dem Joche, das seinen Nacken beschwert und seinen Hals beengt, leicht ermüdet, so muß man ihn durch häufiges Ruhen wieder zu Kräften kommen lassen. Dies geschieht immer bei Beendigung einer Furche, wo der Bauer den ungefügen Pflug aus der Erde heben und umwenden, wo er mit dem *jâbûl* (يابوت, einem eisernen Schäufelchen am untern Ende des Ochsensteckens) die feuchte Erde abstreifen und die gelockerten Keile und Ringe wieder festklopfen muß, während dessen das Gespann ausruhen kann. Daher macht man auch die Furchen nicht lang. Ist der Acker unter 200 Schritte lang, so bildet er gewöhnlich nur Eine *maʿnâh*; wenn sich aber in ebenen Gegenden die langen Parzellen (*sihâm* vom Sing. שֶׁהֶם) der einzelnen Ackerbauern eines Dorfs oft überaus weit hinziehen, so ist der Pflüger genöthigt, seine Parzelle in mehrere مَعَانِي (מַעֲנוֹת) abzutheilen, deren jede für sich gepflügt wird. In die Breite lassen sich nämlich die Furchen nicht ziehen, weil die Parzellen meist zu schmal sind und weil die schon bestellten Aecker der beiden Feldnachbarn dadurch geschädigt würden, denn die Feldgrenzen (*ḥudûd* vom Sing. חַד) werden nicht, wie bei uns, durch Ränge, d. h. durch breite Rasenstreifen gebildet, sondern nur durch vereinzelte Steinhaufen, von denen zwischen je 2 Feldern 2 größere liegen, welche *amâmî* (vom Sing. אֲמִמִּית „Mutter- d. h. Hauptrain") heißen, und eine Anzahl kleinere, *kaʿâkir* (vom Sing. קַעֲקוּר) genannt; sie entsprechen wahrscheinlich den גַּלִּים in Hos. 12, 12. Auch würde durch diese Rainsteine eine Querpflügung erschwert und der Pflug häufig beschädigt werden. In meiner Sammlung hauranischer Bauernregeln findet sich folgende: „Ein Stier nützt dir so viel wie zweie und die Kürze der *maʿnâh* so viel wie ihre Länge" يُغْنِيك عن ثورين ثور ويغنيك عن طول المعانى قصرها), wozu ich folgende Originalerklärung eingetragen habe: Wenn die größere oder geringere Länge der *maʿnâh* am Ertrage des Feldes nichts ändert, bei der erstern aber die Pflugstiere schon nach halbem Tagewerke erschöpft sind, während sie bei der letztern den ganzen Tag arbeitsfähig bleiben, so ist es für den Bauer vortheilhafter, die *maʿnâh* recht kurz zu machen.

Das Wort מענה kommt nur noch 1 S. 14, 14 vor, wo es heißt, Jonathan habe mit seinem Waffenträger bei einem Angriff auf einen feindlichen Posten an 20 Mann getödtet und zwar auf der kurzen Strecke von etwa einer halben מענה, d. h. nicht auf einer längeren Verfolgung und allmählich, sondern in einem kurzen heißen Kampfe auf einem Walplatz von etwa 100 Schritten. In der Psalmstelle wird der Rücken als ein Acker gedacht, welcher in mehrere lange מענות getheilt ist. Für unsern Geschmack ist der Plural מענות unstreitig störend; der Vergleich des Rückens mit einer langgestreckten מענה, die ja eine Menge Furchen haben kann, ist einfacher und sein Eindruck mächtiger, und deßhalb wird auch das *Kerî* den Sing. מַעֲנִית unterstellt haben; ja das *Kethîb* selber ließe sich möglicherweise als Sing. מַעֲנוּת (nach der Form מַמְלֻכוּת) vocalisiren. Beides würden aramaisirende Nebenformen von מענה sein. Die Annahme einer Contraction aus *maʿnăwăt* würde selbst einen Sing. מַעֲנִית geben.

Seiner Ableitung nach ist מענה (mit מ locale) entweder die vom Pflüger in Arbeit genommene Feldabtheilung v. עָנָה arbeiten, oder die Zugstrecke v. ענה anstreben, zu erreichen suchen, wovon das arab. Masc. مَعْنَى (= מַעֲנָה Spr. 16, 4) Synonym mit مَقْصَد das Angestrebte, gewollte Objekt, dann speciell das durch die Rede Erzielte, die Tendenz, der Sinn. Auch das Fem. معناة selber kommt als mit مَعْنَى gleichbedeutend vor. Eine zweite im Freytag'schen Lexicon aufgeführte Femininalform مَعْنِيَة (= מַעֲנִית) beruht wahrscheinlich auf einem Irrtume. Das Wort ist nach dem *Kitâb el-ʿAin,* einer größeren Auctorität als der *Ḳâmûs,* مَعْنِيَّة zu schreiben, was nicht auf مَعْنَى, sondern auf das part. pass. مَعْنِيّ „das Intendirte" zurückzuführen ist.

Das Wort معناة gehört der agrarischen Terminologie von *Ḥaurân* noch heutigentags an, während es mit der ganzen Masse von Wörtern, welche sich auf das Leben und die Beschäftigungen des Festgesessenen (*ḥaḍarî*) beziehen, in den arabischen Originalwörterbüchern fehlt. Arabisch ist den alten Philologen nur die Sprache des *ʿarabî* d. h. des Wüstenbewohners, wogegen sie ein nur dem Städter (*sûḳî*) oder dem Landbauer (*nabaṭî*) eigenes Wort beinahe auf gleiche Stufe mit einem ausländischen (*aʿgemî*) stellen. Man darf daher wol annehmen, daß in den arabischen Wörterbüchern zwei Drittheile des nationalen Wortschatzes fehlen. Ein ziemliche Anzahl anderer in die Kategorie von *maʿnâh* fallender Bezeichnungen findet sich in meiner Abhandlung über die syrische Dreschtafel in Bastian's Zeitschr. für Ethnologie, Jahrgang 1873 S. 270—302; vgl. auch F. Delitzsch' Commentar zu Jesaia, II. Aufl. 1869. S. 705—711.

IV. Ueber אנושה Ps. 69, 21.[1]

Die Formen אָנוּשׁ und אֲנוּשָׁה haben die ihnen thatsächlich zukommende Bedeutung nur *per antiphrasin;* eine rationelle Lexikographie hat also für sie nicht einen oder zwei besondere Verbalstämme (אנשׁ und נוּשׁ), und für eine ihnen verwandte Wortgruppe (אֵשׁ Feuer, אִישׁ und אִשָּׁה Mann und Frau, אֱנוֹשׁ Mensch und אִשֶּׁה Opfer) wiederum einen oder mehrere andere, sondern sie hat für beide Gruppen zusammen einen einzigen Verbalstamm mit einheitlicher Grundbedeutung zu statuiren. Zwar bricht Prof. A. Merx in der geistreichen Einleitung zu seinem „Gedichte von Hiob" S. XLVIII ff. bezüglich des vielbesprochenen בֵּרַךְ (Hi. 1, 5. 2, 9) den Stab über den antiphrastischen Euphemismus, indem er annimmt, es habe in jenen Stellen ursprünglich ein Wort wie קִלֵּל gestanden, dasselbe sei aber später von vorsichtigen Textredactoren als anstößig in בֵּרַךְ corrigirt worden; „es ist eine innere Unmöglichkeit — sagt er — daß ein Dichter, der Probleme von der Tiefe des Hiobproblems zu behandeln versucht, an einem Worte so läppischen Anstoß sollte genommen haben, daß er das Gegentheil von dem schrieb, was er meinte." Aber diese Voraussetzung hält nicht Stich. Sie erweist sich als falsch dem Semiten gegenüber, dessen Denk- und Ausdrucksweise, auf welcher Bildungsstufe er auch stehen mag, durch Zweierlei mächtig beeinflußt wird: 1) durch die Formen der guten Sitte *(el-edeb),* und 2) ganz besonders durch den Glauben, daß die Nennung des Bösen für den Sprecher, Hörer oder Leser das Anzeichen *(fa'l)* eines ihm nahe bevorstehenden Unheils sei.

---

1) Ich setze diesen Excurs an die Stelle des Excurses über die *υἱοὶ Βαϊάν* (zu Ps. 83 vgl. II S. 70) in der vorigen Auflage dieses Commentars, in welchem die Annahme ausgeführt war, daß die *υἱοὶ Βαϊάν* 1 Macc. 5, 4 auf dem *Bêjân*-Gebirge an der Westseite des *Araba*-Thales heimisch gewesen sein mochten. Diesen Excurs habe ich zurückgezogen, nachdem ich die von Luther mit *Arabath* wiedergegebene Lesart *Arabathine* als eine irrige, und das Ἀκραβαττίνη des griechischen Makkabäertextes für das allein Richtige erkannt habe. Dadurch wird der Schauplatz aus dem SO. in den NO. des judäischen Gebirgs verlegt, so daß jenes *Bêjân*-Gebirg nicht mehr in Betracht kommen konnte. Zwar stellt Reland (*Pal.* p. 192) die Vermuthung auf, daß es neben der bekannten *Toparchia Acrabattine* (zwischen dem heutigen Nâbulus und dem todten Meere) noch eine südlichere von der מעלה עקרבים (Jos. 15, 3) benannte Landschaft Akrabattine gegeben habe, auch bringt er aus Josephus eine diese Vermuthung scheinbar begünstigende Stelle bei; indessen legt er selber seiner Entdeckung keinen Werth bei, denn er fügt hinzu: *sed quis hoc pro certo affirmare ausit?* Winer (RW. unter Akrabattine) greift diese Vermuthung wieder auf und nimmt sie ohne Weiteres *pro certo.* Leider mit Unrecht. Diese südliche Akrabattine hat nicht existirt. Damit wird auch eine Annahme Blau's in Merx' Archiv I, 359 f. hinfällig, nach welcher die *υἱοὶ B.* in der von Robinson (Pal. III, 863) entdeckten Ortschaft *Beijân* südöstlich von Hebron heimisch gewesen wären. Als Judas Maccabaeus die *υἱοὶ B.* züchtigte, war noch der größere Theil des judäischen Gebirgs einschließlich Hebrons (1 Macc. 5, 65) in den Händen seiner Feinde, der Idumäer, und es würde ihm damals ganz unmöglich gewesen sein, im Süden der letztgenannten Stadt eine militärische Operation auszuführen. *W.*

Erkundigt man sich nach einem Kranken und erhält die Antwort: *ṭaijib, jislam ra'sak* „er ist wohl; dein Haupt sei unversehrt", so heißt das, er ist todt. Nur ein Grobian sagt *mât* „er ist gestorben". In Damask nennt man die lebensgefährliche Krankheit *lutfa* „Huldbeweis, Gnadenakt (Gottes)." Derselbe Ausdruck ist mir auch aus Ibn ʿOlwân's kleiner Reisebeschreibung (HSS. der kön. Bibl. in Berlin, W. II No. 1860) erinnerlich, wo der Reisende erzählt, in der Stadt Ḥasâ sei ihm eine *lutfa* zugestoßen (حَدَثَ لِي لُطْفَةٌ), an welcher er lange schwer daniedergelegen. In Jâkût's geogr. Lexikon Bd. III p. 129 heißt es: سمّوا اللديغ سليمًا تفاؤلًا له بالسلامة „ein von der Schlange Gebissener heiße *selîm (incolumis)*, damit ihm der Name zur guten Vorbedeutung werde." In demselben Sinne wird eine kinderlose Ehefrau von ihrer Bekanntschaft mit *jâ umm el-fawâris* „Mutter der Cavaliere!" angeredet. Uns mag dergleichen freilich läppisch vorkommen, aber für den Semiten ist es der Ausdruck feiner Sitte.[1] Auch läßt sich an Bezeichnungen erinnern wie *meimûn* und *saʿdân* „Glückbringer" d. h. Affe, weil der Anblick des häßlichen Thieres Unglück und Vereitelung bringt; er heißt deshalb (s. Freyt. Lex. I, 7b) auch ابو الخَيْبَة = ابو الخِلْف d. h. der Vereitelnde. Der allgemeine Name der, wie man glaubt, dem nächtlichen Wanderer gefährlichen Hyäne ist *umm ʿâmir* d. h. *mater cultoris*, weil ihre Kinder Bodencultur treiben, d. h. Leichen ausgraben. Heutigentags ist *Mubeśśir* und *Beśîr* „Glücksbote und Freudenkünder" — analog der Bezeichnung Eumeniden — der Name der beiden Quälgeister *Munker* und *Nekîr*. Hierher gehört

1) Zanken oder schlagen sich zwei Syrer, und ein unberufener Vermittler (man nennt ihn فضولي, weil er ohne Noth ein Uebriges *superfluum* thut) will sich einmischen, so könnte einer von beiden sagen: Scheeren Sie Sich zum Kukuk; aber nein! er sagt يا سيدي ما نستغني عن فَضْلك „mein Herr, wir können Ihre Güte nicht entbehren" d. h. immer werden wir im Leben in den Fall kommen, Ihre Gefälligkeit in Anspruch nehmen zu müssen; es würde also von uns Unrecht sein, es da zu thun, wo es nicht nöthig ist. Diese Antiphrasis ist immer von solcher Wirkung, daß sich der Vermittler wie ein begossener Hund entfernt — aber sie bewegt sich innerhalb der Formen der guten Sitte. Aehnlich ist Folgendes: Beleidigt Einer einen Andern vor Leuten, so geschieht es meistens, daß der Beleidigte in der höchsten Wuth schreit: أَكْرَمَك اللّه „Gott müsse dich ehren!" d. h. = قَبَّحَك اللّه „Gott müsse dich schänden in dieser und jener Welt." Jedermann versteht den Sinn der Worte, aber die gute Sitte ist durch sie nicht verletzt worden. Eine andere Art Euphemismus: Glaubt Jemand, ich habe ihn gerufen oder angeredet, und er wendet sich zu mir mit der Frage, was ich wolle? so muß ich antworten: سَلَامَتَك *selâmetak* „dein Wohlbefinden (will ich)" d. h. ich will von dir nichts, oder ich habe dich nicht angeredet, oder du hast dich geirrt; eine dieser Redensarten zu gebrauchen würde grob sein.

auch ein Theil der sogenannten *addâd* d. h. der Wörter mit entgegengesetzten Bedeutungen; vgl. Th. M. Redslob, Die arab. Wörter mit entgegengesetzten Bed. Göttingen 1873 S. 15 f. und DMZ. 1869 S. 312. Daß das Hiob'sche ברך ursprünglich ist und (wie auch 1 Kön. 21, 10) nichts als ein antiphrastisches *maledicere,* gilt mir als unzweifelhaft.

Dennoch hält sich der Gebrauch der antiphrastischen Redeweise selbstverständlich innerhalb enger Grenzen, da sie leicht mißverstanden wird, und der beabsichtigte Zweck auch durch andere Euphemismen sich erreichen läßt. Einen solchen haben wir z. B. in קלל, welches etymologisch nichts mit „fluchen" zu schaffen hat, ferner in dem arabischen *kaḥḥal* „blenden durch glühendes Eisen", eigentlich die Augenlider mit der Stibium-Salbe schwärzen, und in dem beliebten *tenaijaḥ* „sterben", eig. zur Ruhe (نِيَاح) kommen. Ueberhaupt darf man bei jeder semitischen Bezeichnung des physischen und moralischen Bösen *a priori* annehmen, dass sie ein Euphemismus ist; die Bestätigung wird in sehr wenigen Fällen vermißt werden. Oft verdrängte auch wohl der euphemistische Gebrauch eines Wortes seine ursprüngliche Bedeutung, so daß letztere in Vergessenheit gerieth und alsdann durch ein anderes Wort ausgedrückt werden mußte. So wurde das ZW. הָלַךְ „weggehen" später zum Euphemismus für „sterben", und heutigentags, wo es nur noch in Bezug auf Ungläubige (Christen oder Juden) gebraucht wird, ist es gleichbedeutend mit راح للقِرْد „zum Affen" d. h. zum Teufel gehen, krepiren. Ebenso wurde das altsemitische לַעֲנָה im Arabischen zur euphemistischen Bezeichnung des Fluches und verlor seine ursprüngliche Bedeutung „Wermuth" so vollständig, daß für diesen Begriff ein neues Wort (صَبِر) nöthig wurde. In solchen Fällen ignorirt man besser die obsolet gewordene ursprüngliche Bedeutung, um der Conjektur nicht Thür und Thor zu öffnen.

Auch bei אֱנוֹשׁ würde man sich mit der Bedeutung, welche sich aus einer Zusammenstellung der betreffenden Stellen ergibt, begnügen können, ohne auf die Grundbedeutung der Wurzel אנשׁ zurückzugehen, läge diese nicht in mehreren hebräischen Wortformen deutlich zu Tage. Das ZW. אנשׁ (arab. أَنِسَ) bedeutet: zugewendet, zugeneigt sein, sich sympathisch anschließen, freundlich, sanft sein; sein Gegensatz ist im Arab. das ZW. وَحَشَ abgewendet, abgeneigt sein, sich ungesellig absondern, scheu, wild sein. Die sinnliche Bedeutung wird durch das Wort *el-insî* veranschaulicht, welches die dem Auge zugekehrte Oberfläche des Fußes, desgleichen die innere, dem Schützen zugekehrte Biegung des Bogens bezeichnet, während *el-waḥśî* die dem Auge abgekehrte Fußsohle, desgleichen die äußere, dem Schützen abgekehrte Biegung des Bogens ist. Das Nomen אֹנֶשׁ bedeutet 1) als Abstractum im Arab. die trauliche Anschließung, wie *waḥś* die ungesellige Absonderung, und *ibn el-ins* ist = אָנִישׁ der Vertraute (vgl. בֶּן־חַיִל der

Tapfere, Wackere). 2) als Concretum: a) im Arab. und Hebr. „der Mensch“ als das sich gesellig anschließende Geschöpf, wie *waḥś* das menschenscheue Wild *(fera):* die Form אִישׁ ist aus אֵשׁ = אֱנֹשׁ erweicht und vielleicht absichtlich zur Unterscheidung des Begriffs „Mann“ von אֵשׁ Feuer dissimilirt. Das Femin. אִשָּׁה (= אֱנֹשָׁה, dessen Plural zum Unterschiede von אֲנָשִׁים „Männer“ in נָשִׁים verkürzt ist) bedeutet „das Weib“ als die mit dem Manne sympathisch Verbundene Gen. 2, 23—25; die in dieser Stelle enthaltene Anspielung an die Wurzelbedeutung von אִשָּׁה würde eine deutlichere Fassung gewonnen haben, hätte der Erzähler nicht der veränderten Form אִישׁ Rechnung getragen. b) im Hebr. „das Feuer“ (אֵשׁ = אֱנֹשׁ) als das freundliche Element, die gastliche, trauliche Flamme des Heerdes. Entsprechend sind אֲנִישָׁה und מַאֲנִישָׁה, zwei der arab. Poesie angehörige Bezeichnungen des Feuers. Auch אֵשׁ mochte aus einem ursprünglich nur poetischen Worte durch Ignoriren der Etymologie allmählich zum gewöhnlichen Ausdruck für Feuer geworden sein, indem es einen älteren Namen desselben verdrängte. Mit dem arab. *nâr* und dem aram. *nûrâ* (Beides ursprünglich „Licht“) mag es sich ebenso verhalten; das erstere steht (wahrscheinlich weil es durch den Islam zur Bezeichnung des Höllenfeuers geworden) in Begriff, aus der Umgangssprache wieder zu verschwinden; an seine Stelle ist *ḍau* (ضوء) getreten, was gleichfalls „Licht“ bedeutet. Der Thesaurus, welcher sich אֵשׁ weder unter אנשׁ noch unter אשׁשׁ zu stellen getraut, sagt p. 157b: *In radice vocis indaganda frustra allaborant Etymologi. Fac enim, comparandum esse arabicum anisa „ignis“, et* אֵשׁ *pro* אֱנֹשׁ *positum esse, hujus tamen ipsius verum etymon latet; nos vocem* אֵשׁ *primitivis annumerare non dubitamus.* Gesenius irrt — die Abstammung des Worts ist vollkommen durchsichtig.

Hier möge sich das Wort אִשֶּׁה „Opfer“ anschließen. Im Thesaurus heißt es p. 157b: אִשֶּׁה *sacrificium dictum ab igne, quo crematur, cum paragoge* ־ֶה *ut* אַרְיֵה, אַרְיֶה. Aber das Wort אִשֶּׁה = אִנְשֶׁה (nach der F. לִבְנֶה und נִכְרִי) hat mit dem Feuer nichts zu schaffen, sondern bezeichnet das Opfer als das Medium zur Beseitigung des *waḥś* „der Entfremdung“ zwischen Gott und Menschen und zur Herstellung des *uns* (אֹנֶשׁ) „des freundlichen Verhältnisses“ zwischen Beiden; vgl. die häufige Ritualformel אשה ריח ניחח ליהוה Opfer des Dufts der Befriedigung für Jahve. Ebenso ist nach muselmännischer Definition auch *ḳorbân* das Opfer als Annäherungsmittel an Gott. Besonders instructiv aber ist der Name des Todtenopfers der Nomaden, welches aus einer Kameelin und einer Ziege besteht, am Grabe geschlachtet, zugerichtet und an die Armen vertheilt wird; es heißt *el-mu'annisa* (=מְאַנֶּשָׁה). Bei denjenigen Stämmen, welche nur einen Scheol kennen, wie die Trachoniten, erheitert die mit dem Verstorbenen ins Jenseits eingehende *Mu'annisa* die freudlose, schreckliche Einsamkeit *(waḥśa)* desselben; bei anderen, welche der Lehre des Islam zugängig waren, gibt die *Mu'annisa*

im Jenseits Zeugnis für die werkthätige Nächstenliebe des Verstorbenen, bereitet ihm also einen freundlichen Empfang.[1] Beim Ḥadarî, welcher als Muselmann das Todtenopfer nicht mehr hat, ist die *Mu'annisa* noch eine großblättrige, schattenreiche Pflanze, welche auf das Grab gepflanzt wird, um die Sonnenglut abzuhalten und die Ruhestätte dem Todten heimischer zu machen; denn das gemeine Volk denkt sich die Seele des Verstorbenen bis zum jüngsten Tag in und auf dem Grabe sitzend und um dasselbe schwebend.

Nach dem Gesagten wäre die Annahme, daß das collectivische אֱנוֹשׁ (arab. أُنَاس und mit dem Artikel *nâs*, wie *ilâh* und *al-lâh* Gott) schon vermöge seines Etymons den Menschen als ohnmächtiges, hinfälliges Wesen bezeichne, ungenau, da der Begriff der Ohnmacht und Hinfälligkeit nicht in der Wurzel אנשׁ liegt. Hat also אֱנוֹשׁ hin und wieder (Ps. 8, 5. 103, 15) diese Nebenbedeutung, so haftet sie nicht der Wortform, sondern dem Menschenbegriffe an; auch uns ist ein Menschenwerk ein ohnmächtiges oder hinfälliges. Beachtenswerther dagegen erscheint das Abhängigkeitsverhältnis, in welchem sich das A. T. durchgängig den אֱנוֹשׁ zur Gottheit denkt, und wenn der erste Mensch, welcher dem Bedürfnisse einer مُوَاسَسَة zwischen Gott und Menschen auf Erden Ausdruck und religiöse Form verliehen hat, אֱנוֹשׁ genannt wird (Gen. 4, 26), so ist man versucht, diesen Namen symbolisch zu nehmen, eine Anschauung, für welche sich auch die zahlreichen Enos-Legenden verwerthen lassen würden.

Das arab. Verbalnomen אָנוּשׁ bedeutet „befreundet, sanft“ und, vom Hunde gesagt, das Gegentheil von עָקוּר „bissig“; das hebr. אָנוּשׁ ist antiphrastisch „bösartig, schlimm, unheilvoll“ von der Gesinnung (Jer. 17, 9 parall. von עָקֹב „tückisch“), vom Schicksale des Menschen (Hi. 34, 6), vom Unglückstage (Jer. 17, 16), von Niederlagen und dem Zusammenbruche des israel. Staates (Jes. 17, 11. Jer. 30, 12. 15). Es hat ganz den Anschein, als solle mit dem Worte אָנוּשׁ etwas unaussprechlich oder namenlos Schlimmes bezeichnet werden; ist das, wie ich glaube, richtig, so würden die letzten Bedenken gegen die statuirte *antiphrasis* fallen. Das Fem. אֲנוּשָׁה wird auch substantivisch gebraucht Mich. 1, 9. Ps. 69, 21. Die Punktation אָנוּשָׁה in der Psalmenstelle ist als irrig anzusehen: אֲנוּשָׁה ist zweites Subj.: „Schmach hat mir das Herz gebrochen und tödtlich Leid.“ Das *Ni.* נֶאֱנַשׁ 2 S. 12, 15 ist denominativ: „von einer אֲנוּשָׁה (welche im concreten Falle eine bösartige Krankheit, also eine *lutfa* ist) befallen werden.“

1) Entfernt sich ein angenehmer Besuch, so sagt der Damascener zu ihm beim Abschiede: *annastanî* (אַנַּשְׁתַּנִי) d. h. du hast mir Behagen und Freude ins Haus gebracht. Kommt ein lang erwarteter Besuch, so empfängt man ihn mit dem Worte: *auḥaštanî* (אַוְחַשְׁתַּנִי) d. h. du hast mir durch dein langes Wegbleiben das Haus unheimlich (*waḥšân*) und freudlos gemacht.

WORTREGISTER

von

Johannes Dittrich.

I. Etymologische Worterklärungen.

(I bedeutet Band I, II Band II; die arabischen Ziffern bezeichnen die Seitenzahl; A bedeutet Anfang, E Ende der Seite, N Note.)

א

אב√, אוֹ I, 409.
אבד I, 90. 270.
אֲבַהוֹן I, 65 E. 66 N.
אַבּוּב I, 25 N.
אֲבִיוֹן I, 125 A. vgl. 286 A.
אַבִּיר I, 221 E.
אֵבֶל I, 294.
אֵבֶר I, 404.
אֶדֶרֶן II, 267 E.
אַדִּיר I, 110 A.
אַדָּמָה II, 72.
אֹהֶל I, 201 E. 250.
אוֹ II, 92.
אוּד wuchtig s. I, 270 A.
אוּל Wanst II, 6.
אָוֶן I, 90.
אוֹת I, 452.
אַזְכָּרָה I, 207 E.
אָזָן I, 323 N.
אַחֲלַי II, 242.
אִי I, 446 N.
אִישׁ I, 112.
אִישׁוֹן I, 170.
אֵל II, 92.
אָלָה I, 130.
אֱלוֹהַּ I, 98 N. II, 87.
אַלּוּף I, 406 A.
אֵלִיל II, 136 A.
אֶלֶף I, 114.
אָמָה II, 224.
אֲמָה II, 225 A.
אֱמוּן, אֲמוּן I, 141 A.
אֲמִיר II, 127.
אָמַל I, 97. II, 110.
אָמַץ II, 58.
אָמַר II, 127.
אֵמֶר II, 187.
אר√ II, 117.
אֱנוֹשׁ I, 112.
אֱנִיָּה II, 166.
אָנַשׁ (אֶנוֹשׁ, אִישׁ, אִשָּׁה) II, 391.
אָפוּנָה II, 92.
אָפִיק I, 185.
אַפַּיִם I, 182. 325.
אֶפְרָת II, 288.
אַרְבַּע I, 232 A.
אֶרֶךְ II, 157.
אֹרֶךְ I, 233 E.
אָרַר II, 243.
אֶרֶשֶׁת I, 211 A. vgl. 286 A.
אֶשְׁכָּר I, 504.
אָשָׁם I, 93 E.
אָשֵׁם I, 93 E.
אַשְׁפָּת II, 214.
אֲשֻׁרִים I, 62 E.

ב

בָּהַל I, 69 E. 97.
בְּהֵמוֹת II, 12 A.
בּוֹשׁ I, 99. 292.
בָּחוּר Jüngling II, 100 A.
בָּחַן I, 105. 137. 245 E.
בָּטַח I, 85 E.

בֶּטֶן I, 147. 269.
בַּיִת I, 91, II, 384 N.
בָּכָא בָּכָא II, 77 A.
בְּכוֹר II, 100.
בלג I, 319.
בָּלַה I, 69 E. II, 11 A.
בַּלָּחָה II, 11 A.
בִּלְעָם I, 182.
בֵּן I, 473 N.
בע/ן I, 200 A.
בְּעַר I, 78 A.
בָּעָה I, 469 N.
בָּעַת I, 182.
בֶּצַע II, 244.
בְּצָרָה I, 121.
בָּקַר I, 250.
בַּקָּשָׁה I, 121.
בַּר rein I, 72 E. 219.
בַּר Getreide I, 454. 505.
בָּרָד II, 355 A.
בְּרוֹשׁ II, 164.
בָּרוּת I, 491.
בַּרְזֶל II, 172 E. 187.
בָּרִיא II, 6.
בָּרַךְ II, 132 E.
בְּרָכָה II, 132 N.
בָּשַׂר II, 151 vgl. I, 163 A.
בְּשֵׂר I, 324.
בָּשָׁן I, 221 E.
בָּתָה I, 270.

ג

גַּאוֹן II, 266.
גָּאַל erlösen I, 206 A.
גִּבְהַּ II, 157.
גֶּבֶל II, 70. 71.
גְּדוּד I, 453.
גרם I, 344 E.
גָּדַר, גוד II, 130.
גוז II, 112.
גּוּחַ II, 221 A.
גָּוַע II, 92 A.
גּוּף I, 174 N.
גור *declinare* I, 227. 411 E. 434 E.
גֵּז I, 503.
גָּזָה I, 497 A.
גַּחֶלֶת, גַּחַל I, 183.
גִּיל Verbum I, 260 N. II, 136.
גַּלְגַּל II, 72.
גֹּלֶם II, 314.
גְּמוּל II, 156 A.
גָּמָל I, 102 E. II, 284.
גָּעַר I, 119 A.
גֵּר I, 434 E.
גָּרַז I, 272.
גָּרַס II, 243.

ד

דָּאַב II, 91.
דְּבִיר I, 254.
דָּגַל I, 208.
דָּדָה I, 335.
דוֹנַג I, 222. 465.
דוּר Verbum I, 261 E. II, 78 A.
דּוֹר I, 236.
דַּהּ I, 121 A.
דָּכָה I, 131 E.
דָּלָה I, 262.
דָּלַק I, 106 E.
דָּמָה II, 151.
דָּמָם I, 85.
דֶּמֶן II, 72.
דק/ן I, 385.
דַּק, דק/ן I, 197 A.
דְּרוֹר II, 75. 385.
דָּרַשׁ II, 209.
דֶּשֶׁן I, 208 A.

ה

הֵאָח I, 297 A.
הֶבֶל I, 317.
הָגָה reden I, 63.
הָגִיג I, 89 A.
הֲגָיוֹן II, 119.
הָדַק I, 385.
הוֹד I, 113 E.
הַוָּה I, 93 A.
הִיס, הוּם I, 403.
הוֹן I, 247 N. 344.
הוּת I, 437.
הֵיכָל I, 91.

ז

זְאֵב II, 91 N.

זַד I, 205.
זָוִית II, 337 E.
זוּר I, 420.
זִין I, 384.
זִילוּת I, 144 A.
√זנשׁ נשׁ זד II, 7 N.
זַהּ II, 242.
זָכָה I, 390 A.
זֵכֶר II, 209.
זְלוּת I, 144 A.
זָמַם I, 168.
זָמַר I, 75 vgl. 261 E.
זַן II, 337.
זָעַם I, 106.
זַק I, 106.
זָקַק I, 143.
זֵר II, 311.
זָרָה II, 311.
זַרְזִיף I, 503.
זָרַם II, 35.

ח

חַבּוּרָה I, 311 E.
חָבַר II, 130.
חֶבֶר I, 420 E.
חָגַג I, 335 N.
חֵדֶל I, 173.
√חוי, חי I, 259.
חוּס I, 504 E.
חֵיק, חֹוק II, 20.
חוּשׁ I, 226.
חָזָה I, 137.
חֲזִיר II, 57 A.
חָטַב II, 338.
חִידָה I, 371 E. II, 40.
חַיָּה I, 468.
חִיל Verbum II, 136.
חַיִל I, 129. 188. 440.
חֵיל, חַיִל II, 265.
חֵילָה I, 369 A.
חֵישׁ II, 112.
חָכָה I, 282 A. II, 179.
חַכְלִילִי I, 131.
חָכָם I, 373.
√חלל חל II, 156. 246.
חֵלֶב I, 172 A.
חֶלֶד I, 173.
חָלָה I, 356.
חֲלוֹ I, 131. 426.
חֶלְבָּה I, 131 A.
חָלַל II, 197.
חָלַל flöten II, 87.
חֲלָמִישׁ II, 216 N.
חָלַם II, 109 E.
חֲלַקְלַקּוֹת I, 292.
חָלַץ I, 98.
חָם Aegypten II, 47.
חָמַר II, 26 A.
חָנָה I, 83 E.
חָנַן I, 83 E.
חָסַר I, 84.
חָסָה I, 74 A.
חָסִיד I, 84.
חֶסְיוֹן II, 97 E.
חָפָה I, 470.
חָפָה I, 202 A.
חָפַץ I, 89 E.
חֶפֶץ I, 63.
חָפַר (חָפַר) erröthen I, 284 E. 292.
חָפַשׂי II, 90.
חֵץ I, 352.
חֹצֶן II, 279 E.
חָצַר I, 130.
חָרַג I, 191 A.
חָרוּץ I, 471 A.
חָרַם II, 245.
חַרְצֹב II, 5 E.
חרק I, 296 A.
חָשַׂךְ I, 172 E.
חָשַׁב I, 274 E.
חָשְׁמוֹן I, 482.
חַשְׁמַנִּים I, 482.
חַשְׂרָה I, 193.
חָתַם II, 87 N.

ט

√טבע, טבב I, 123.
טַחַר II, 103 A.
טוֹב I, 285.
טִיט I, 384.
טִירָה I, 492 A.
טָפַל II, 247.
טָרַף I, 102.

ר

רָאַב II, 252.
רָדָה I, 107 E.
רְדוּתוֹן I, 315 E.
רָהַב I, 409.
רָלַד I, 71.
רָלַק I, 220.
רָעַל I, 182.
רָעַל II, 165 A.
רָעַן II, 165 A.
רָעַף II, 132.
רָעַר II, 57 N.
יפה I, 366.
רְפָחְפִי I, 350.
רָפַח, רָפִיחַ I, 252.
רָפַע I, 382. II, 54. 132.
רָרַח I, 112.
רָרַשׁ I, 211 A. 493.
רְשׁוּעָה I, 80.
רֵחַר I, 136 E. 174.

כ

כָּאָה II, 197 A.
כָּבֵד II, 157.
כָּבוֹד I, 113. 378.
כָּבַס I, 388.
כֹּהֵן II, 204.
כּוֹכָב I, 112.
כּוֹשָׁרוֹת I, 466.
כָּחַד II, 198 N.
כָּחַשׁ II, 198 N.
כל I, 382.
כלם I, 292.
√כם I, 443 A.
כְּנוֹר I, 337.
כָּנַן II, 57.
כָּנַס II, 349 N.
כֶּסֶא, כִּסֵּא II, 61 E.
כְּסִיל I, 373 E.
כָּסַס I, 172 E. II, 74 E.
כֶּסֶת II, 75 N.
כְּפִיר II, 117.
כָּפַת I, 417.
כֹּפֶר I, 275 A. 451.
√כר I, 224.
כְּרוּב I, 183 E.
כִּרְסֵם II, 57 A.
√כת II, 87 N.
כָּתַב I, 157 A. II, 87 N.
כָּתַם I, 157 A. II, 87 N.
כֶּתֶר II, 329 E.

ל

לְאֹם II, 225 N.
לֵב I, 172 A.
לְבוּשׁ I, 225 E.
לָבַשׁ II, 197.
לָהַט I, 416 E.
לָחַם I, 291 A.
לִין I, 242.
לָצַז II, 215.
לַעֲנָה II, 393.
לָשַׁד I, 275.
לָשׁן II, 148.

מ

מאד I, 269 E.
מָגוֹר *deversorium* I, 227.
מָגַר II, 103 N.
מַהוּחִים II, 10.
מַחֲמֹרוֹת II, 321.
מָהַר I, 160 E.
מוג I, 361.
מוֹסֵר I, 69 A.
מוֹעֵד II, 18.
מוּעָקָה I, 457.
מוֹפֵת I, 497.
מוֹקֵד II, 151 A.
מוּר I, 360. II, 112.
מָוֵת I, 445.
מֶוֶז II, 337.
מְזַמָּה I, 129 A.
מִזְמוֹר I, 75 A.
מִזְרֶה II, 311.
מָחוֹז II, 189.
מַחֲלָה I, 398 A.
מַחֲלָפָה II, 7 N.
מַחֲמָאוֹת I, 408.
מָטָר I, 503 A.
מין Nomen I, 175 A.
מִכְלָל I, 382.
מַכְמֹר II, 327.
מִכְתָּם I, 157.
√מל II, 110 A.

מִלְחָמָה I, 291 A.
מְלִילָה II, 110.
מָלַךְ I, 364 E. II, 124 A.
מִן I, 478.
מִנְחָה I, 207 N.
מַנְעֻמִּים II, 324.
מִנַּת I, 138.
מֶסֶב II, 320.
מַעֲדַנּוֹת I, 408.
מָעוֹז (עוז) Bergungsort I, 195. 266 E. 396 E.
מָעֹז (עָוַז) Veste I, 195. 249. 266 E.
מָעוֹן I, 247 A. II, 107 A.
מֶעְמָד I, 488 A.
מַעֲלָה II, 255. 256.
מַעֲנָה II, 279 A.
מָצָא, מָצַץ, מָצַת, מץ II, 8.
מֹץ I, 65.
מָצָד I, 270 A.
מְצוּדָה I, 181 A. 267 A.
מִצְוָה I, 203 E.
מְצוּלָה I, 477.
מָצוֹר *munimentum* I, 272.
מֵצַר II, 221 E.
מַר I, 447.
מָרָה *stringere* I, 94.
מֶרְכָּבָה I, 184.
מֵרֵעַ I, 246.
מַשְׂכִּיל I, 274.
מַשְׂכִּית II, 7.
מַשּׂוֹאוֹת II, 10.
מִשּׂוֹם II, 10.
מָשָׁךְ II, 259 N.
מָשָׁל II, 40.
מֹשֵׁל I, 229 A.
מָתַי I, 98 A. 328 E.
מְתֹם I, 173.
מָתָנִים I, 457 N.

נ

נָאָה Nomen I, 231 E.
נְאֻם I, 299 A.
נאר II, 102.
נָבַח I, 425.
נָבִיא II, 172.
נָבַל I, 64.
נָבָל I, 147.
נֵבֶל I, 279 E.
נָבַע I, 200 A.
נָגַד I, 90.
נְגִינָה I, 83 A.
נָגַן I, 75.
נָגַר II, 32.
נֵד I, 280.
נָהָר I, 185.
נְהוֹר, נְהָרָה I, 284.
נוא II, 325.
נוּב I, 440. II, 122.
נוּד II, 141.
נוֹן I, 506.
נוּן I, 366.
נְחִילָה I, 88 E.
נַחֲלָה II, 268.
נָחַת I, 311.
נַחַת I, 311.
נָטַף II, 313.
נִיר *lucerna* I, 187 E.
נָכָא II, 197 A.
נֵכֶה I, 295.
נָמְלָה II, 46.
נֵס I, 431 A.
נסח I, 245 E.
נָסַךְ gießen I, 70 A.
נָסַס I, 86. 431 A.
נָעַר schütteln II, 198 A.
נָפַשׁ I, 83.
נֹפֶת I, 204.
נָצַח glänzen I, 82 A. 390 A.
נֵר I, 187.
נָשַׁךְ I, 155.
נָשַׁם II, 313.

ס

סְגֹר I, 291.
סוֹד I, 242.
סוּף II, 178 E.
סוֹרֵרִים I, 466 E.
סוֹחֵרָה II, 116.
סָכָּה, סֻכָּה I, 131.
סָכַן II, 311 E.
סֶלָה I, 75 E.
סַפָּה II, 83 A.
סֶלַע I, 180.
סָעָה I, 404.

סָפַר I, 163 A. II, 87 N.
סֵפֶר I, 413.
סִפְרָה I, 413.
סָתַר I, 151 A.

ע

עֶבְרָה I, 104.
עֵדָה *conventus* I, 65.
עֵדָה Gesetz II, 48 A.
עֵדִי I, 277 E. II, 156.
עוד I, 209.
עוּז I, 267 N.
עוּל I, 111 N.
עוֹלֵל I, 111.
עוֹלָם II, 111 N.
עָוֹן I, 186 E.
עוּז II, 314.
עָזַז I, 125.
עָטַף I, 434.
עֲכְשׁוּב II, 319.
עגל II, 111 N.
עַד II, 92.
עַל I, 142.
עֲלָוָה II, 161.
עֲלִיל I, 142.
עֲלִילָה I, 121 E. 456.
עַלְמָה I, 360 A.
עֲלָמִים II, 111 A.
עַם II, 225 N.
עָמַל II, 274.
עָנָה entgegnen I, 78. sich vorsetzen, anstreben II, 390.
עָנָה singen II, 349 E.
עָנָה niedergebeugt sein II, 223. *laborare* II, 390.
עָנִי I, 122 A. 284 A.
עֲנִית I, 227.
עָנִי I, 122.
עָנָן II, 174.
עָנַק II, 6.
עָפִי II, 163.
עָצַב II, 45 E.
עָצָב II, 218.
עָצֵב II, 5 E.
עֵצָה *consilium* I, 63.
עָקֵב Ferse I, 204 N. 326.
עָקֵב *supplantator* I, 372.
עֵקֶב I, 204 N. 326.
עָקָה I, 404 A.
עָר Feind II, 317.
עָרָב Pappel II, 302.
עָרַג I, 334.
עָרַד II, 290 E. vgl. I, 89.
עַרְעָר II, 152 E.
עָרַף I, 135 A.
עֶרֶשׁ I, 99 A.
עשן II, 55.
עָשֵׁשׁ I, 99 A.
עשתר Istar, Astarte I, 453 N.
עַת I, 64. 271 A.
עָתַק I, 271.

פ

פֶּגֶר I, 63 N.
פוג I, 312.
פוּשׁ (فاس) stolz sein I, 505 N.
פַּז I, 204. 471 A.
פַּזְ פָּזַז I, 505 N.
פֶּלֶג I, 64 A.
פָּלָה I, 84. 169. II, 313 E.
פָּלַט I, 173.
פְּלִנִי I, 84 N.
פֶּן II, 92.
פָּנָה II, 56. 92.
פִּסָּה I, 505.
פָּצַם I, 429 E.
פקק II, 320.
פָּקַד I, 112.
פַּר I, 221 E.
פֶּרֶא II, 163.
פָּרַד I, 222.
פֶּרֶד I, 277.
פַּרְסָה I, 492 E.
פָּרַק I, 102.
פָּרַשׂ ausbreiten I, 472 N.
פָּרַשׂ, פָּרַשׁ trennen I, 345. 472 N.
פָּשַׁע I, 205 E.
פִּתֵּחַ II, 252.
פֶּתֶן II, 117.

צ

צָבָא aufgehn I, 238.
צָבָא *exercitus* I, 469 N. II, 353 E.

צָדַק I, 63 N.
צָהַל I, 477 N.
צוּר Verbum II, 102.
צוּר Nomen II, 102.
צָוַאר I, 92 N.
צוּרָה I, 375 E.
צְחִיחָה I, 466 E.
צִיּוֹן I, 70.
צִיר I, 503 E.
צֵל I, 151 A.
צָלַח I, 64. 351.
צֶלֶם I, 317 vgl. II, 339 E.
צַלְמוֹן I, 471.
צַלְמָוֶת I, 232 E.
צֶלַע I, 295 A.
צָמַד II, 180.
צָמָה I, 94 E.
צִנָּה I, 114 A.
צִנּוֹר I, 337.
צָעִיף II, 313.
צָפַד II, 180.
צִפּוֹר I, 114. II, 75. 385.
צָפַן I, 130 E.
צַפְצָפָה II, 302.
צְפַרְדֵּעַ II, 46.
√צר I, 99.
צַר I, 77.

ק

קָאַת II, 151.
קָדוֹשׁ I, 219.
קדם I, 173 A. 182.
קָהָל I, 227.
קָוָה I, 282 A. II, 249.
קֹטֶב II, 116 E.
קַיִן Schmied II, 350 N.
קִנְאָה I, 489.
קָנָה II, 313. 350 N.
קָצָה I, 138 E.
קָרָא II, 350.
קֶרֶב II, 155 E.
קִרְבָּה II, 13 E.
קֶרֶן II, 25 N.
קָרַע I, 295.
קָרַץ I, 296.
קַשׁ II, 72.
קָשַׁב I, 134.
קָשָׁה hart sein (قسا) I, 134.
קָשֶׁה I, 134.
קִשֻּׁט I, 430.
קֶשֶׁת I, 430.

ר

רְבִיבִים I, 503.
רָבַץ I, 232 A.
√רגם רָגַם I, 480 A.
רֶגֶם I, 480.
רָגַע I, 296 E.
רֶגַע II, 11 A.
√רד I, 403.
רָהַב II, 307.
רַהַב, רַהַב II, 112.
רוֹמֵם I, 459 A.
רוּעַ I, 432.
רוּשׁ I, 286 A.
רָזַן I, 68 E.
√רחם רחם I, 180.
רָחַב I, 83.
רָחַם II, 164 N.
רָחַץ I, 388.
רָחַשׁ I, 349.
רַחַת I, 164 A.
√רכם רכס I, 272 A.
רָכַב I, 480.
רָכַךְ I, 408 E.
רָכַס I, 271 E.
רָמָה Verbum II, 42. 48 A.
רָעַע Denken II, 310.
רֵעֶה, רֵעַ Freund I, 304 E.
רַעֲנָן I, 308 E.
רַץ I, 481 E.
רָצַד I, 473 A.
רָצַח I, 438 A.
√רק רקע recken, dünn machen I, 190. 197 A.
רַק II, 117 A.
רָקַם II, 314 A.
רִקְמָה I, 357.
רָקַע I, 199 E.
רָשַׁע I, 63 N.
רֶשֶׁת I, 123 E.
רֶתֶם II, 259.

ש

שָׂבַר II, 166 N.
שָׂדֶה, שָׂדַי I, 114.
שׂוֹא II, 98.
שׂוּשׂ, שׂישׂ I, 202.
שִׂיחַ Sinnen I, 403.
שִׂיחַ Gesträuch I, 403.
שַׂכִּין II, 7 N.
שְׂעִפִּים II, 130 A.
שָׂפָה Lippe I, 163 A.
שִׂרְיוֹן I, 258 E.

שׁ

שְׁאוֹל I, 98.
שְׁבוּת I, 151.
שְׁבִית II, 272.
שַׁבְּלוּל I, 421.
שִׁבֹּלֶת I, 488 A.
שְׁגִיוֹן I, 101 E.
שֶׁגֶל I, 355.
שְׁגִיעָלוֹן I, 101 E.
שָׁוְא I, 141. 236 A. 246. 293 A. 445.
שׁוֹאָה I, 293 A.
שָׁוָה II, 283 E.
שָׁוַע I, 89.
שׁוּעָל I, 446 N.
שׁוֹפָר I, 364.
שׁוּק I, 453. II, 187.
שׁוֹק II, 350.
שׁוּר *circuire* I, 92. 261 E.
שׁוּר (שִׁיר) I, 261 E.
שׁוּר Mauer I, 188 A.
שׁוֹשָׁן I, 487.
שָׁחַט II, 91.
שְׁחִית II, 188.
שָׁחַל II, 117.
שַׁחַק Nomen II, 35 N.
שׁחר frühe suchen I, 442.
שַׁחַר I, 217 N. 442.
שָׁחַת I, 163 E. II, 156. 188.
שָׁטַח II, 91.
שִׁיבָה II, 271 E.
שִׁיר I, 75. 261 E.
שִׁישׁ I, 487 N.
שָׁכַח I, 124 N.
שָׁכַל, שָׁלַח II, 83 A. 384.
שָׁלוֹם I, 502.
שִׁלְחָן I, 491.
שָׁלַךְ II, 279.
שָׁם I, 109. 400 E.
שָׁמַשׁ I, 201 E.
שְׁנָאָן I, 473 N.
שָׁעַר I, 442.
שָׁפָךְ II, 165 A.
שָׁפַר I, 163 A.
שָׁפַת I, 222 E.
שָׁקַד II, 275.
שׁקה I, 148.
שָׁרַר II, 65 A.
שֵׁשׁ Byssus I, 487 N.
שָׁתַל II, 122.

ת

תָּאַב begehren I, 90. II, 243. 252.
תַּאֲבָה II, 243.
תָּבוּר II, 98.
תֵּבֵל I, 120 E.
תֶּבֶל I, 421.
תֵּבֵץ I, 120 E.
תִּגְרָה I, 318.
תהוּ I, 293.
תְּהוֹם I, 280.
תְּחִלָּה I, 5.
תָּיָה *dolere* II, 46 A.
תּוֹךְ, תָּוֶךְ I, 130. 504 E.
תּוֹלָל II, 303 A.
תּוֹלַעַת I, 220.
תּוֹמֶךְ I, 161.
תּוֹעֲפוֹת II, 132.
תּוּר I, 261 E.
תּוֹרָה I, 202 E.
תַּחֲלוּאָה II, 156.
תֹּךְ Unterdrückung I, 130. 504 E.
תָּכָה I, 132 N.
תֹּם I, 453.
תְּמוּנָה I, 175 A.
תָּמִיד I, 98 A.
תָּמַךְ I, 445.
תָּמַם II, 6 N.
תָּמַס I, 421.
תַּנִּין II, 117.

חָצַב I, 90.
חֻפָּה I, 437 A.
חָפַף I, 479 A.
חָקוּפָה I, 202.

II. Erklärte Synonyma.

א

אֲדָמָה ~ אֶרֶץ ~ חֵבֶל I, 120 E. II, 72. 107.
אֹהֶל ~ בַּיִת I, 91.
אֱוִיל ~ פְּתִי ~ נָבָל ~ הוֹלֵל ~ כְּסִיל I, 147.
אוֹר ~ מָאוֹר II, 111.
אִישׁ ~ גֶּבֶר I, 321,
אַךְ ~ רַק I, 317.
אֱלֹהִים ~ יהוה I, 382 A.
אַל ~ לֹא I, 325 A.
אֱלֹהִים s. אֵל.
אָמָּה ~ בָּקָר I, 114.
אֹמֶת ~ עִם ~ לְאֹם II, 225 N.
אֱמוּנָה ~ אֱמֶת I, 268.
אֱנוֹשׁ ~ בְּנֵי־אָדָם II, 108 A.
אֲרֻבָּה ~ חָסִיל II, 46.
אֶרֶץ s. אֲדָמָה.

ב

בְּהֵמָה ~ חַיָּה I, 468.
בּוֹשׁ ~ חָפַר I, 292.
בַּיִת ~ אֹהֶל I, 91.
בְּנֵי־אָדָם ~ אֱנוֹשׁ II, 108 A.
בְּנֵי־אִישׁ ~ בְּנֵי־אָדָם I, 83. 371. 439.
בָּצַר ~ כְּסִיל I, 373 E. II, 120 A.
בְּעֵת ~ קֶדֶם I, 182.
בָּקָר ~ אָלָּה I, 114.
בָּקַשׁ ~ דָּרַשׁ I, 121. 133. 284.
בָּרַךְ ~ חִשְׁתַּחֲוָה ~ כָּרַע II, 132 E.

ג

גָּאָה ~ גָּנָה II, 17.
גֶּבֶר ~ אִישׁ I, 321.
גְּדוּד ~ חֵיל I, 453.
גּוֹי ~ עַם II, 171 N.
גּוּר ~ שָׁכַן I, 152 E.
גֵּחַל ~ פֶּחָם I, 138.
גַּיִל ~ חִיל II, 136.
גֵּר ~ תּוֹשָׁב I, 318.

ד

דֶּבֶר ~ חֶטֶב II, 116 E.
דָּמֶם ~ הִתְחוֹלֵל I, 305.
דָּרַשׁ ~ בִּקֵּשׁ I, 121. 133. 284.

ה

הָדָר ~ חוֹד ~ כָּבוֹד I, 113 E.
הוֹלֵל ~ נָבָל ~ פֶּתִי ~ כְּסִיל ~ אֱוִיל I, 147.
הָמִיר ~ חֲלִיף ~ חֵלֶף I, 155.
הִתְחוֹלֵל ~ דָּמֶם I, 305.

ז

זֶבַח ~ עוֹלָה I, 322.
זִמְרָה ~ שִׁיר Verbum I, 75.
זָעַם ~ חָמָה ~ קֶצֶף I, 311.
זָרִים ~ מָטָר ~ רְבִיבִים I, 503.

ח

חָזוֹן ~ חֲטָאָה ~ פֶּשַׁע I, 274 E.
חַיָּה ~ בְּהֵמָה I, 468.
חִיל ~ גִּיל II, 136.
חֵיל ~ חוֹן ~ חָיִל I, 440.
חֵלֶף ~ חֵמָה ~ זַעַם ~ קֶצֶף I, 311.
חָסִיל ~ אַרְבֶּה II, 46.
חָפַר ~ בּוֹשׁ I, 292.
חֲצֵרָה ~ שׁוֹפָר II, 61.
חֵק ~ מִשְׁפָּט ~ עֵדוּת II, 62.
חָרַב ~ יָבֵשׁ II, 189.
חָרַשׁ ~ שָׁקַט II, 71 A.
חָשַׁךְ ~ חָשֵׁשׁ II, 189.
חָשֵׁךְ ~ מֻחְשָׁךְ II, 204 A.

י

יָבֵשׁ ~ חָרַב II, 189.
יהוה ~ אֱלֹהִים ~ אֵל I, 382 A.
יוֹנֵק ~ עוֹלֵל I, 111.
יִשְׂרָאֵל ~ יַעֲקֹב I, 343.

כ

חָדָר ~ חוֹר ~ כָּבוֹד I, 113 E.
לֵב ~ כָּבוֹד I, 163.
רָחַץ ~ כָּבַס I, 388.
נָבַח ~ כָּלַב I, 425.
לֹא חָשַׁב ~ נָשָׂא ~ כִּסָּה (Sünde vergeben) I, 274 E.
פָּתִי ~ נָבָל ~ חוֹלֵל ~ אֱוִיל ~ כְּסִיל I, 147.
~ בַּעַר I, 373 E. II, 120 A.
כִּסְלָה ~ כֶּסֶל II, 80 E.
בָּרַךְ ~ חִשְׁתַּחֲוָה ~ כָּרַע II, 132 E.
סָפַר ~ כָּתַב II, 87 N.

ל

אַל ~ לֹא I, 325 A.
נָשָׂא ~ לֹא חָשַׁב ~ כִּסָּה I, 274.
אָמָּה ~ עִם ~ לְאֹם II, 225 N.
כָּבוֹד ~ לֵב I, 163.
עַל־מָה ~ מַדּוּעַ ~ לָמָּה I, 133 A.

מ

אוֹר ~ מָאוֹר II, 111.
צִנָּה ~ מָגֵן I, 95 A. 291.
לָמָּה ~ עַל־מָה ~ מַדּוּעַ I, 133 A.
שִׁיר ~ מִזְמוֹר Nomen I, 75.
חֹשֶׁךְ ~ מַחֲשָׁךְ II, 204 A.
זַרְזִיף ~ רְבִיבִים ~ מָטָר I, 503.
חָרָבִים ~ מְצִים II, 155 E.
עַלִּילָה ~ מִפְעָל I, 456.
שָׁחַר ~ מִשְׁחָר II, 204 A.
חֹק — עֲדוּת ~ מִשְׁפָּט II, 62.
אֱמֶת od. צֶדֶק ~ מִשְׁפָּט II, 129.
~ צְדָקָה I. 280. 502.

נ

כָּלַב ~ נָבַח I, 425.
הוֹלֵל ~ אֱוִיל ~ כְּסִיל ~ פֶּתִי ~ נָבָל I, 147.
שָׁחַל ~ נָטַשׁ I, 64 A.
לֹא חָשַׁב ~ כִּסָּה ~ נָשָׂא I, 274 E.

ס

צוּר ~ סֶלַע I, 180 N.
כָּתַב ~ סָפַר II, 87 N.
סִפְרָה ~ סֶפֶר I, 413.

ע

שֵׁרֶת ~ עָבַד II, 149 A.
מִשְׁפָּט ~ חֹק ~ עֵדוּת II, 62.
זֶבַח ~ עוֹלָה I, 322.
יוֹנֵק ~ עוֹלָל I, 111.
חֲטָאָה ~ פָּשַׁע ~ עָוֹן I, 274.
צִפּוֹר ~ עוֹף I, 114.
מִפְעָל ~ עֲלִילָה I, 456.
מַדּוּעַ ~ עַל־מָה I, 133 A.
לְאֹם ~ אֻמָּה ~ עָם II, 225 N. ~ גּוֹי II, 171 N.
עָנִי ~ עָנָו I, 122.

פ

גַּחֶלֶת ~ פֶּחָם I 138.
עָוֹן ~ חֲטָאָה ~ פֶּשַׁע I, 274 E.
נָבָל ~ חוֹלֵל ~ אֱוִיל ~ כְּסִיל ~ פֶּתִי I, 147.

צ

צְדָקָה ~ צֶדֶק I, 324 E. II, 253.
~ מִשְׁפָּט II, 139.
מִשְׁפָּט ~ צְדָקָה I, 280. 502.
סֶלַע ~ צוּר I, 180 N.
מָגֵן ~ צִנָּה I, 95 A. 291.
עוֹף ~ צִפּוֹר I, 114.

ק

בְּצַע I, 182.
קֹדֶם ~ קֶטֶב II, 116 E.
גָּאַל ~ קָנָה II, 17.
שִׁיר ~ קִנְיָן I, 454.
חֲמָה ~ זַעַם ~ קֶצֶף I, 311.
מֵעִים ~ קִרְבַּיִם II, 155 E.

ר

מָטָר ~ זַרְזִיף ~ רְבִיבִים I, 503.
כָּבַס ~ רָחַץ I, 388.
אַךְ ~ רַק I, 317.

ש

קָרָא ~ שִׁוַּע II, 350.
חֲצֻצְרָה ~ שׁוֹפָר II, 61.
מִשְׁחָר ~ שַׁחַר II, 204 A.
זִמֵּר ~ שִׁיר Verbum I, 75.

שִׁיר Nomen ~ מִזְמוֹר I, 75.
שִׁיר ~ קִנֵּן I, 454.
שָׂבַן ~ גּוּר I, 152 E.
שָׂחַט ~ חָרַשׁ II, 71 A.
שָׂחַת ~ עָבַד II, 149 A.
שָׂטַל ~ נָטַע I, 64 A.
שָׂחַק ~ חָשָׂה II, 189.

ת

תֵּבֵל ~ אֶרֶץ ~ אֲדָמָה I, 120E. II, 72. 107.
תּוֹשָׁב ~ גֵּר I, 318.
תֻּמָּם ~ פְּדוּד ~ מַעֲנָה I, 453. II, 390.

Vorläufiges über יהוה.

Die Aussprache *Jahve* ist 1) die überlieferte und 2) die bildungs- und lautgesetzlich vorauszusetzende. Sie ist die überlieferte, denn Theodoret und Epiphanios umschreiben *Ἰαβέ*; die Sprechweise *Ἀϊά* (nicht *Ἰαβά*) dagegen gibt die Namensform יה, die Sprechweise *Ἰαῶ* die Namensform יהו wieder, welche, obwol im A. T. nur in Zusammensetzung erscheinend, sichern Spuren nach ein selbständiges Dasein gehabt hat. Auch talmudische und nachtalmudische Zeugnisse fordern den Auslaut ־ה, und die entsprechende Selbstbenennung Gottes mit אֶהְיֶה steht authentisch für denselben ein. Nimmt man hinzu, daß יָהוּ, woraus יָהּ, analogen Verkürzungen nach nicht aus יַהְוֶה, sondern יָהְוֶה entstanden ist und daß die hebräische Sprache keinen Uebergang aus ־ה in ־ת nachweist, der nicht zugleich Uebergang aus dem Masculinum ins Femininum wäre, so wird man einräumen müssen, daß die Aussprache *Jahve* als die ursprüngliche anzusehen ist. Die Sprechweise *Jehova* ist erst vor 300 Jahren aufgekommen; unser *„Jahavä“* (in Ausg. 1) war eine Neuerung — wir bekennen uns jetzt zu dem patristischen *Ἰαβέ* und hoffen was in dieser Vorbemerkung behauptet ist anderwärts ausführlich zu begründen.

Berichtigungen.

[Druckfehler, die der Leser sofort unwillkürlich selbst verbessert, sind weggelassen.]

Hälfte I. S. 95, Ps. VI, 3b l. meine — S. 114 Z. 18 v. o. l. שָׂרַח — S. 150 Z. 12 v. o. l. unbestimmte — S. 153 Z. 4 v. u. l. dessen — S. 163 Z. 3 v. o. l. Das — S. 166 Z. 8 v. u. 16, l. 17 — S. 208 Z. 10. 11 l. Fctt-asche — S. 234 Ps. XXIV, 7a l. ihr — S. 247 Z. 21 v. o. l. אַנְשֵׁי — S. 249 Z. 5 v. u. l. daß — S. 287 Z. 11 v. o. l. הַבָּא — S. 336 Columnentitel, l. XLII — Z. 341 Z. 2 v. u. 40, l. 44 — S. 355 Z. 9 v. o. l. בִּיקְרוֹתֶיךָ — S. 405 Z. 14 v. o. l. Absalomiten — S. 426 Z. 16 v. o. l. חַסְדֵי — S. 431 Z. 13 v. o.: z., l. s. (siehe) — S. 446 Z. 1 l. שִׁוְעָל — S. 471 Z. 10 v. o. l. Brand — S. 503 Z. 8 v. o. l. ihn.

Hälfte II. S. 6 Z. 3 v. o. l. diese — S. 30 Z. 19 v. o. l. Assur — S. 77 Z. 20 v. o. l. fällt — S. 106 Z. 9 v. o. fünfte, l. vorletzte — S. 109 Z. 23 v. o. *da* l. *du* — S. 135 Z. 7 v. u. l. bürgschaftleistender — S. 149 Z. 8 l. ist nicht s. v. a. — S. 213 Note „hierüber sagt" einmal zu streichen — S. 265 Ps. CXXIII ist die Versziffer 2 um eine Zeile hinaufzurücken — S. 283 Ps. CXXXI Z. 7 ist die Versziffer 3 hinzuzufügen — S. 327 Ps. CXLII, 4b l. So.

Im Verlage von **Dörffling & Franke** sind außer den in der 1. Hälfte S. 508 angezeigten alttestamentlichen Commentaren folgende Schriften des Prof. D. Franz Delitzsch erschienen:

Commentar über die Genesis. Vierte durchaus umgearbeitete Ausgabe 1872. 3 Thlr. 10 Gr.

Commentar über den Hebräerbrief. Mit archäologischen und dogmatischen Excursen über das Opfer und die Versöhnung 1857. 4 Thlr. 10 Gr. (Vergriffen).

Paulus des Apostels Brief an die Römer, in das Hebräische übersetzt und aus Talmud und Midrasch erläutert. 1870. 20 Gr.

Neue Untersuchungen über Entstehung und Anlage der kanonischen Evangelien. Erster Theil: Das Matthäus-Evangelium. 1853. 16 Gr.

Handschriftliche Funde. Erstes Heft: Die Erasmischen Entstellungen der Apokalypse, nachgewiesen aus dem verloren geglaubten Codex Reuchlins. 1861. 1 Thlr. Zweites Heft: Neue Studien über den Codex Reuchlins und neue textgeschichtliche Aufschlüsse über die Apokalypse. Mit Beiträgen von S. P. Tregelles. 1862. 20 Gr.

System der biblischen Psychologie. Zweite durchaus umgearbeitete und erweiterte Auflage. 1861. 2 Thlr. 20 Gr.

System der christlichen Apologetik. 1869. 2 Thlr. 20 Gr.

Physiologie und Musik in ihrer Bedeutung für die Grammatik, besonders die hebräische. Mit physikalischen Abbildungen und einer musikalischen Beilage. 1868. 10 Gr.

Das grosse Gebet der drei schweizerischen Urkantone (aus einer alten Handschrift vom Vierwaldstätter-See). 1864. 6 Gr.

Jüdisch-arabische Poesien aus vormuhammedischer Zeit. Ein Specimen aus Fleischers Schule als Beitrag zur Feier seines Jubileums. 1874. 16 Gr.

ספר תהלים *Liber Psalmorum Hebraicus. Textum masoreticum accuratius quam adhuc factum est expressit, brevem de accentibus metricis institutionem praemisit, notas criticas adjecit S. BAER. Praefatus est Fr. Delitzsch. kl. 8. 1861. 6 Gr.*

Druck von Ackermann & Glaser in Leipzig.

GTU Library
3 2400 00605 5416

LIBRARY USE ONLY

GTU Library
2400 Ridge Road
Berkeley, CA 94709
(510) 649-2500